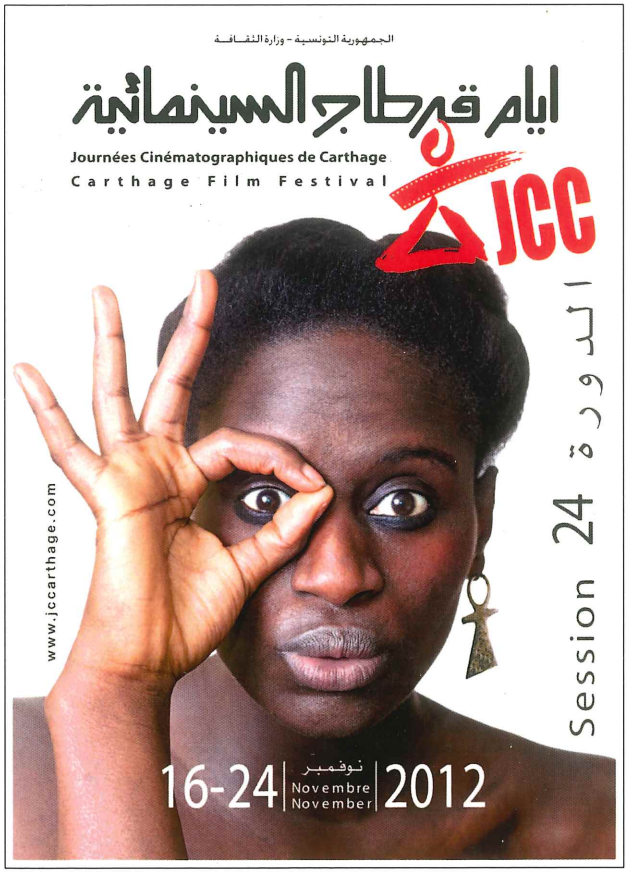
SOUS LA DIRECTION DE
Stéphanie Pouessel

Noirs au Maghreb

Enjeux identitaires



IRMC - KARTHALA

NOIRS AU MAGHREB

ENJEUX IDENTITAIRES

DT
193
.N65
2012

KARTHALA sur Internet : http://www.karthala.com
Paiement sécurisé

Couverture : L'illustration de couverture est l'affiche officielle du festival des Journées Cinématographiques de Carthage de 2012. Ce festival tunisien œuvre depuis près d'un demi-siècle à promouvoir le cinéma des pays arabes et africains. Reproduction avec l'aimable autorisation de la direction des Journées Cinématographiques de Carthage 2012, © William Perugini (photographe).

© IRMC et KARTHALA, 2012
ISBN : 978-2-8111-0808-3

SOUS LA DIRECTION DE
Stéphanie Poussel

Noirs au Maghreb

Enjeux identitaires

IRMC
20, rue Mohamed Ali Tahar
1002 Tunis

KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

L'IRMC

USR 3077

L'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC) est un centre de recherche en sciences humaines et sociales, à vocation régionale, dont le siège est à Tunis. Créé en 1992, il est l'un des 27 Instituts français de recherche à l'étranger (IFRE) placés sous la tutelle du ministère des Affaires étrangères et européennes et, depuis 2000, du ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, et du Centre national de la recherche scientifique (CNRS) dont il constitue une Unité mixte (USR 3077).

L'IRMC contribue, en partenariat avec la communauté scientifique notamment maghrébine et européenne, au développement de la recherche sur le Maghreb. Ses programmes participent aux débats des sciences humaines et sociales dans une perspective comparée, à l'échelle régionale et internationale.

La valorisation de ses travaux de recherche représente aujourd'hui un catalogue de plus d'une cinquantaine de publications collectives ou d'auteurs, chez différents éditeurs (dont sa publication annuelle *Maghreb et sciences sociales*).

Depuis septembre 2008, l'IRMC est dirigé par
Pierre-Noël DENIEUIL.

Site internet de l'IRMC
http://www.irmcmaghreb.org.

Préparation éditoriale : Romain Costa
PAO et couverture : Besma Ouraïed

Auteurs

Driss Abbassi, historien, chercheur associé à l'IREMAM, CNRS, Aix-en-Provence.

Maha Abdelhamid, doctorante, laboratoire de géographie comparée des Suds et des Nords (GECKO), Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Riccardo Ciavolella, chargé de recherche, Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC-CNRS/EHESS), membre de l'équipe LAIOS, CNRS, Paris.

Mohamed Jouili, maître assistant, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis.

Salim Khiat, maître de recherches, Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques (CNRPAH), Alger.

Sylvie Mazzella, chargée de recherche au CNRS, Laboratoire Méditerranéen de Sociologie (LAMES), CNRS, Aix-en-Provence.

Stéphanie Pouessel, chargée de recherche à l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC), Tunis.

Jean Schmitz, directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD) - centre d'études africaines, Paris.

Ridha Tlili, chercheur, Institut national du patrimoine (INP), Tunis.

Sommaire

Stéphanie POUESSEL
Introduction 11

I. Le discours identitaire face aux luttes sociales et politiques

Ridha TLILI
Le crépuscule de l'africanité en Tunisie 23

Riccardo CIAVOLELLA
La Mauritanie en horizontal et en vertical. Une déconstruction des dialectiques identitaires à travers le cas d'un groupe frontière (les FulaaBe*)* 37

Stéphanie POUESSEL
« Egaux comme les dents d'un peigne » : le racisme envers les Noirs libyens au miroir de la question amazighe 57

II. De la mémoire actualisée au racisme. Enjeux des rapports de force et de couleur

Salim KHIAT
De la négrophobie en Algérie. Autopsie des mots qui disent le Mal en couleurs 63

Stéphanie POUESSEL
Les Tunisiens noirs. Entre stéréotypes, racisme et histoire : regards sur l'actualisation d'une identité « marginalement intégrée » 75

Mohamed JOUILI
La revanche symbolique : les frontières identitaires dans les oasis du sud de la Tunisie 99

Maha ABDELHAMID
« De Arram à Gabès. Mémoire d'une famille noire ». Présentation de documentaire 107

Stéphanie POUESSEL
Tunisie : Quand le débat sur la discrimination raciale « prend » (Compte-rendu de la projection du documentaire à l'IRMC) 111

III. Jeux de miroir *via* l'Afrique « réelle »

Jean SCHMITZ
La question noire à partir du Nord ou du Sud du Sahara : entre la mise en « culture » et le déni d'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal) 115

Driss ABBASSI
Les représentations de l'Afrique dans les manuels scolaires post-coloniaux en Tunisie 147

Sylvie MAZZELA
Une minorité visible : les cadres subsahariens de la BAD en Tunisie 157

Introduction

Stéphanie POUESSEL

Le terme « Noir » en exergue de cet ouvrage, s'avère tout autant un clin d'œil provocateur au politiquement correct que le désignant d'une identité-altérité contemporaine qui sera appréhendé ici depuis le Maghreb.

Cette référence-Afrique ne peut être qu'incluse dans un réseau d'identification plus large : « monde arabe », « Maghreb » ou « Méditerranée » – mais aussi États-Unis, *via* l'afro-américanisme, le rap, le hip-hop, etc. et Europe avec la triangulation qu'apportent les « Maghrébins d'Europe » et leurs expériences de la diversité –, toutes ces « aires culturelles » ne se définissant que les unes par rapport aux autres. La référence à l'« Afrique », ce « signifiant flottant à géométrie variable » (Amselle, 2001, 15), sera interrogée ici depuis le Maghreb avec cette spécificité de la proximité géographique qui lui offre des affinités (religion, histoire, etc.), des disjonctions particulières, et cette caractéristique des États du Maghreb d'avoir été colonisés et d'avoir perpétué l'esclavage, d'être donc à la fois « *post slavery* » et « post coloniaux », comme le rappelle Jean Schmitz dans cet ouvrage [1].

Une rupture nationale des identités ? Processus de différentiation et nationalisme

Partant du caractère inédit de la nation (Hobsbawm, 1992 ; Gellner, 1989), la question des appartenances nationales au Maghreb, cinquante ans après les Indépendances et l'apogée des nationalismes, est aujourd'hui interrogée. Pour mener cette réflexion, il importe d'aller à l'encontre de l'imposant modèle qui s'érige en paradigme de l'actuel champ des sciences sociales sur le thème de l'identité et de l'ethnicité au Maghreb. Il s'agit d'une vision dichotomique des définitions de la culture qui présente culturellement un avant et un après indépendance (ou nationalisme). La première période, prénationale, symbole de diversité, aurait vu s'épanouir les nationalités les plus diverses (européennes), des langues plurielles (berbères) et des religions différentes

1. J. Schmitz, « La question noire à partir du Nord ou du Sud du Sahara : entre la mise en "culture" et le déni d'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal) », cf. *infra*, 115-146.

(juifs). La deuxième phase, nationale, aurait éradiqué tous les processus de différenciation. Lucette Valensi (1986, 820) évoque ce phénomène : « Avant la période coloniale, le Maghreb est décrit comme beaucoup plus divers qu'aujourd'hui. Une élite turque d'origine et de langue, hanéfite de rite, militaire en Algérie, plus civile en Tunisie, gouverne une population partie berbérophone, partie arabophone, qui combine le droit malékite avec les modalités multiples du droit coutumier. Une élite civile d'origine andalouse occupe les degrés élevés de l'échelle sociale dans les cités. Il y a des ibadites au sud de l'Algérie et de la Tunisie, un grand nombre de communautés juives du Maroc à la Tunisie, et des esclaves noirs et leurs descendants dans l'ensemble du Maghreb. [on distingue aussi] nomades et sédentaires, populations soumises et insoumises, etc. ». Les études historiques ne tarissent pas à ce sujet, desquelles une certaine nostalgie peut parfois émaner [2]. En Tunisie, ces études ont été initiées par Lucette Valensi (1963) et Albert Memmi (1962), puis perpétuées par la génération qui lui a succédé (Dakhlia, 2008 ; Larguèche, 2000 ; Kazdaghli, 2010). La connotation historique des études valorisant la diversité, témoigne indirectement du caractère révolu de la pluralité des identités maghrébines. Lucette Valensi (1980, 764) fera dans ce sens appel à l'anthropologie car « l'historien est désarmé devant la différence quand l'anthropologie en fait son point de départ ».

Au Maghreb, la Tunisie perçue comme « on ne peut plus » homogène fait pourtant office d'avant-garde en ce qui concerne « l'étude des minorités » : « Le champ intellectuel tunisien présente vingt ans d'avance sur ceux de ses voisins concernant l'intérêt porté au thème des minorités » (Colonna, Le Pape, 2010, 21). Cette éloge d'un métissage anté-national dont il resterait des traces à exhumer emprunte la voie de la rhétorique d'une méditerranée plurielle que l'on oppose à un Maghreb arabe éradicateur d'altérités : « laisser place à la "Méditerranée", à un "Maghreb" fait de "nappes ou vagues" successives et alternées de brassages humains, d'hégémonies politiques et d'expansions culturelles : langues, musiques, onomastique, morphotypes humains, toponymie, paysages, religions, tout cela se ressemble tellement d'une rive à l'autre ! » (*id.*, 26).

Cet ouvrage voudrait s'inscrire dans une rupture dans la manière dont sont définies habituellement les populations maghrébines ; cette rupture initiée par des chercheurs comme Jocelyne Dakhlia dans un récent programme qui interroge les notions d'intégration et d'assimilation au Maghreb, ou encore Ali Bensaâd qui questionne la capacité du Maghreb à développer son propre cosmopolitisme, notamment par les « marges », c'est-à-dire par les migrations subsahariennes issues de son Sud (Bensaâd, 2009). À mesure de l'essor d'un certain cosmopolitisme, se révèle au grand jour la triangulation Maghrébins/

2. « La crise des indépendances, boomerang sans doute inévitable de la colonisation a détruit les communautés minoritaires et étrangères et renforcé à l'extrême le caractère mono-culturel/mono-religieux de la Tunisie et du reste du Maghreb comme rarement dans l'histoire. Mais l'histoire ne s'efface pas et les liens forgés restent une réalité, tissant, du moins je l'espère, le renouveau de demain » (Bessis, 2006, 268).

Subsahariens/esclaves [3]. La cosmopolitisation du Maghreb s'effectue également par le Nord, à travers l'augmentation du flux des mobilités en direction du Maghreb mais aussi vers le Nord, *via* les *harragas* qui traversent la Méditerranée au risque de leur vie.

À contre-pied d'une performance unitaire des identités nationales, il ne s'agit pas de verser dans la tendance inverse, qui serait celle de valoriser la diversité, de surestimer le pluriel, l'hétérogénéité, la fragmentation ou le particularisme, ce qui renverrait à un discours « multiculturaliste » qui, en Tunisie, ferait figure d'avatar du benalisme [4]. Ainsi, le propos n'est pas de défendre une pluralité nationale – ni même de chercher à la déceler – et de s'opposer à l'existence d'une culture nationale unifiée ; encore moins d'accoler aux situations maghrébines des modèles européens ou français de républicanisme qui présentent d'un côté, une identité nationale en perdition qu'il s'agit coûte que coûte de réinstaurer, et de l'autre des minorités culturelles issues d'immigrations du XX^{e} siècle qui diffèrent d'une population de souche et qu'il s'agit d'« intégrer » ou, d'après une phraséologie plus récente, dont il s'agit de « reconnaître » la spécificité. Appuyé par le bouleversement du « printemps arabe » de 2011, le propos du livre tend plutôt à valider la fin de la perception des sociétés musulmanes comme un vase clos mué par la matrice que serait le nationalisme ou l'orientalisme (dont le squelette serait l'islam), au profit d'une vision davantage attentive aux « subtilités » cosmopolites (Ernst, Martin, 2010).

Car relayer la description identitaire de l'« homogénéité sans égale » revient à confondre discours politique et réalité sociale ; homogénéité et hétérogénéité n'étant pas des concepts de sciences sociales mais des initiatives sociales et politiques. Il ne revient pas à la recherche d'infirmer, de confirmer ou d'annoncer le degré d'homogénéisation d'un pays ou d'une culture. On retrouve le même amalgame à propos du débat sur les statistiques ethniques en France. La « composition » d'une culture résulte d'interprétations politiques dont il incombe au chercheur de rendre compte et non l'inverse [5].

L'objectif de l'ouvrage est donc de sortir d'une représentation dichotomique de la culture, présentée comme unie ou plurielle au vue des politiques, des idéologies ou même de l'ethnologie, laquelle constitue un levier à la « diversité des cultures », mais plutôt à interroger l'émergence d'un souci de la dite pluralité

3. J. Schmitz, *op.cit.*

4. D. Abbassi, « Les représentations de l'Afrique dans les manuels scolaires post-coloniaux en Tunisie », cf. *infra*, 147-156.

5. « Mesurer la diversité, ce n'est pas seulement l'enregistrer, c'est aussi la faire advenir, la créer. Identifier les personnes discriminées, c'est bel et bien créer des identités. Chaque terme utilisé (Noir, Juif, Maghrébin, Tzigane, etc.) a en effet une histoire : il est apparu à telle époque, dans telles circonstances. Chaque terme est donc l'effet d'une lutte entre ceux qui nomment, qui assignent une identité, un label, et ceux qui sont nommés, assignés à résidence identitaire de telle ou telle manière, ou qui refusent de l'être. Il résulte de ce qui précède que, premièrement, on ne peut pas définir a priori l'identité d'un individu par sa mono, ou même sa multi-origine, et que, deuxièmement, l'identité choisie (le « ressenti ») ne résulte pas d'une libre détermination mais de l'appropriation de catégories déjà là qui charrient toute une histoire, et donc toute une série de présupposés » (Amselle, 2009, 39).

culturelle en général, et « noire » en particulier [6]. Car le prisme de l'ouvrage se situe bien là, celui des enjeux sociaux et politiques qui découlent d'une couleur de peau ou de l'appartenance présumée à l' « Afrique » ; récusant le fait, à l'instar de Pap Ndiaye qui pointe l'absence d'études sur le thème des Noirs de France, que l'état des lieux de la recherche sur le Maghreb à ce niveau-là, ne prend que peu en considération ce phénomène : « il n'est pas question de *Noirs*, comme si cette configuration par la couleur de peau n'avait pas de légitimité ou de pertinence pour décrire les situations contemporaines » (Ndiaye, 2008, 18).

L'africanité du Maghreb : couleur, religion, histoire commune ?

Au Maghreb, le terme « africanité » s'apparente à une valorisation identitaire alternative aux identités culturelles proposées ou imposées, à un mouvement de décrochage par rapport à l'arabité et parfois à l'islam, qui met en avant l'appartenance à l'« Afrique ». Cette tendance se développe parallèlement à une revendication d'arabité de la part d'Africains musulmans qui investissent la langue arabe et le Coran, à l'image des *FulaaBe* de Mauritanie [7], qui sont nombreux à suivre les enseignements de sciences religieuses des universités de la Zitouna de Tunis ou d'Al-Azhar au Caire.

Partisan de cette « africanité », tournée vers l'« Afrique », un courant de la recherche en sciences sociales, l'histoire particulièrement, réinvestit un phénomène qui fait la spécificité des Noirs maghrébins, l'histoire de l'esclavage (soutenue par des instances internationales comme l'UNESCO et son projet « la route de l'esclavage » qui s'est tenu à Rabat en 2007 puis à Tozeur en 2008) et les « traditions » labellisées africaines qui en auraient découlé à l'instar du *gnawa* et du *stambeli*. La multiplication d'études sur l'esclavage transsaharien ouvre une brèche dans cette « mémoire africaine » (Temimi, 1985 ; Ben Ameur, 1998 ; El Hamel, 2006 ; Aouad-Badoual, 2004 ; Benachir, 2005 ; Ennaji, 2007) et ces débats, historiens ou profanes, que le fait esclavagiste suscite aujourd'hui, traduisent une « concurrence mémorielle ». La perception de cette séquence d'une « histoire africaine » soulève deux points : son investissement contemporain témoigne de la recherche d'une histoire commune à toute l'Afrique ; mais aussi, il semble contribuer à projeter un débat nord-américain sur la situation maghrébine, à travers ce type de questionnement : que sont devenus les esclaves africains en terre maghrébine ? Pourquoi ne se sont-ils pas constitués en groupe « ethnique » ou « racial » autour de luttes communes comme aux États-Unis ? Qu'en est-il d'une conscience « diasporique » ? Ces préoccupations nord-américaines, et seulement récemment maghrébines, se perçoivent aussi dans les recrutements aux États-Unis, d'historiens marocains spécialistes de l'esclavagisme.

---

6. À l'instar de Mohamed Jouili qui, dans cet ouvrage, appose le terme de « frontières ethniques » aux relations entre Noirs et Blancs dans le Sud tunisien, cf. *infra*, 99-105.

7. R. Ciavollela, « La Mauritanie en horizontal et en vertical. Une déconstruction des dialectiques identitaires à travers le cas d'un groupe frontière (les *Fulaabe*) », cf. *infra*, 37-56.

Le jeu des aires : « Maghreb » *versus* « Afrique » ?

Comment se pense l'ancrage africain du « Maghreb » à l'aune de son appartenance au « monde arabo-musulman » (« du Golfe à l'océan ») ? La question amazighe (berbère) s'approprie parfois l'espace imaginé « Afrique » afin de se départir d'identités imposées (le « monde arabe ») et de proposer une ressource identitaire alternative ; le Maroc et l'Algérie posent clairement le débat depuis les années 1970 (Pouessel, 2010).

Si le festival panafricain de 1969 s'est tenu à Alger et a produit un discours d'unité africaine, cette dernière était davantage le fruit d'une identité-union contre le colonisateur que celui d'un projet commun. Houari Boumédiène lui-même rejeta aussi bien le concept de négritude que l'invocation d'un quelconque patrimoine culturel commun avec ses interlocuteurs noirs, préférant voir en l'africanité une « communauté de destin » (Blin, 1988, 30). La fracture saharienne réifiée par le colonialisme a persisté et produit, au Nord de l'Afrique, des nationalismes arabes relativement déconnectés du Sud du Sahara. Une idéologie comme le panafricanisme, que Ridha Tlili [8] définit comme « à la fois une revendication identitaire et une volonté de réécrire l'histoire de l'Afrique », reste méconnue des nouvelles générations maghrébines, malgré les intrications du mouvement avec la Tunisie, comme le rôle joué par des Tunisiens dans la mise en place de l'une de ses ramifications, l'Organisation de l'Union Africaine en 1963, ou encore par le fait que Tunis ait incarnée de 1957 jusqu'en 1961, la capitale du panafricanisme. Malgré ces connivences, la rupture identitaire avec l'Afrique peut être expliquée par l'histoire même du panafricanisme : après la lutte contre l'esclavage, celui-ci s'incarna dans un combat envers le colonialisme, le racisme et le fascisme. Les Maghrébins rejoignirent le mouvement tardivement, c'est à dire après le congrès de Manchester en 1945, à un moment où la question de la lutte contre le colonialisme était devenue la priorité des mouvements nationalistes et syndicalistes africains, « de ce fait, le panafricanisme renvoie chez les maghrébins principalement à l'impératif de la lutte pour l'indépendance nationale, alors que les questions fondamentales traitées par les mouvements panafricanistes tels que la lutte contre l'esclavage, le racisme, l'exclusion, etc., n'ont pas été réincarnées dans la pensée politique maghrébine comme étant également des objectifs essentiels du mouvement » [9].

Ce faisant, l'ouvrage interroge la constitution des aires culturelles : quand et comment valorise-t-on les différents espaces, tantôt « Maghreb », tantôt « Méditerranée », tantôt « Afrique » ? Qu'est-ce qui conditionne l'appartenance revendiquée ou tue à l' « Afrique » ? À l'indépendance tunisienne par exemple, Habib Bourguiba n'avait pas totalement renié l'appartenance africaine, mais le lien qu'il établissait avec l'Afrique noire était celui de la francophonie offerte

8. R. Tlili, « Le crépuscule de l'africanité en Tunisie », cf. *infra*, 23-35.
9. *Ibid.*, 23-35.

par l'ex-colonisateur. Driss Abbassi nous apprend dans cet ouvrage [10] que l'africanité reste « à la périphérie des trois pôles structurants de l'histoire de la construction contemporaine de l'identité tunisienne » : sous Habib Bourguiba primait une Méditerranée issue du colonialisme, « une Méditerranée-continuité identitaire et non pas une méditerranée frontière que véhicule l'enseignement colonial, arrimage à l'Europe moderne et civilisée ». Sous Zine El-Abidine Ben Ali, les nouveaux enjeux politiques de lutte contre l'islamisme firent timidement place à l'africanité, mais par le biais de Carthage, donc de « racines afro-romaines » qui tendaient à se distancier d'un monde arabe miné par l'image islamiste, et enfin à la tunisianité « synonyme d'un nationalisme de terroir ».

Le « déni d'islam » au fondement de l'extranéité des Noirs et de leur relégation aux domaines de la magie et de la sorcellerie, participe aussi d'une scission entre Maghreb et Afrique subsaharienne, comme le démontre le texte de Jean Schmitz [11]. Le dispositif scientifico-colonial, à l'origine de la construction de ces deux « aires », est lui-même issu d'un africanisme cantonné aux recherches de terrain *via* la prégnance idéologique du modèle de la tribu *versus* un orientalisme, appliqué à l'Afrique du Nord, et relié à la segmentarité et au modèle de la Cité (Schmitz, 2004) ; l'exception est bien celle du « village kabyle », alors théoriquement désislamisé par les ethnologues-administrateurs de la fin du XIX[e] siècle. L'impact de ces constructions théoriques est celui d'une scission Nord-Sud de l'Afrique. Pourtant, un entre-deux « Afrique-Maghreb » existe et se voit revalorisé dans la phase récente du post-colonialisme, dont la meilleure illustration est la Mauritanie, pays marqué par une opposition entre une population revendiquant une appartenance à la « civilisation arabe » et une autre affiliée plutôt au « monde africain ». Cette division schématique, qui pourtant est à la base de « l'affaire » du recensement racial de 2011, est selon Riccardo Ciavollela [12] issue d'une « manipulation instrumentale par la politique dans le champ politique et social mauritanien » et l'exemple du « groupe d'exception » que sont les *Fulaabe* (Noirs mais éleveurs, à l'instar des Maures « arabes ») permet de passer de l'interprétation sur le plan « horizontal », celui de la diversité culturelle, au plan « vertical », celui de la hiérarchie sociale et politique.

Présences africaines au Maghreb : cosmopolitisme ou ségrégation ?

Inscrit dans une « globalisation » caractérisée par des revendications identitaires et ethniques (Amselle, 2011) mais aussi par la politisation de la question raciale (E. Fassin, D. Fassin, 2006), le Maghreb récemment soumis à un nouveau contexte migratoire et politique interroge les perceptions de soi, individuelles ou institutionnelles.

10. D. Abbassi, *op.cit.*
11. J. Schmitz, *op.cit.*
12. R. Ciavollela, *op.cit.*

La présence temporaire ou prolongée de populations venant d'Afrique dite noire, participe et contribue depuis les années 90, à réinterroger les sociétés maghrébines sur leur capacité à intégrer l'autre, et sur le rapport qu'elles entretiennent avec leur propre population noire [13]. Les conjonctures diffèrent d'un pays du Maghreb à l'autre, en Tunisie par exemple, l'immigration africaine est davantage élitiste. Elle se compose, pour l'essentiel, d'étudiants en écoles privés et de fonctionnaires de la Banque Africaine de Développement. Sylvie Mazzella [14] se penche sur le caractère singulier de cette dernière migration en Tunisie, de cadres internationaux subsahariens, de laquelle émane une expérience migratoire mal vécue, car renvoyant à une image dévalorisée d'elle-même et au sentiment de vivre un déclassement social.

Mais cette banalisation de l'étranger n'exclut pas la conflictualité (rejet, racisme, etc.), laissant davantage entrevoir, selon Jean Schmitz [15], une nouvelle forme de ségrégation où se rejoue « le jeu à trois partenaires Maghrébins/ Subsahariens/esclaves ». Si cette équivalence entre Noir et esclave fut longtemps masquée par un déni de racisme, elle engage récemment un tournant nouveau. Le terme « racisme » a en effet été largement perçu comme l'incarnation de préoccupations occidentales, et relégué aux silences du « tabou ». Ce refus d'accoler aux sociétés maghrébines des modèles perçus comme exogènes a entraîné la pose d'une chape de plomb sur les questions de discriminations et de « races ». Au Maroc, une association anti-raciste a été interdite sous prétexte de l'inexistence sociale du concept de « race » : « s'il n'y a pas de race, il ne peut y avoir de racisme ». Mais ce déni de racisme se voit récemment recouvert par l'arrivée de la génération « Black-Blanc-Beur » en provenance de France.

Ainsi, au « métissage » ou « cosmopolitisme (Bensaâd, 2009) qui découle des nouvelles mobilités subsahariennes, s'adjoint l'impact des fortes mobilités France-Maghreb. Le racisme vécu en Europe et la sensibilité à cette question, mènent les « Franco-Maghrébins » à porter un regard accru sur ce phénomène et à se mobilier contre sa perpétuation à l'encontre des Noirs au Maghreb. En outre, une banalisation du rapport à l'« étranger » apparaît à travers les différents types de migrations qui traversent le Maghreb. Parallèlement à ce jeu à trois, révélateur d'identités ou tout du moins générateur d'attitudes, la Libye post-Kadhafiste, dont nous regrettons l'absence d'étude dans cet ouvrage, renvoie face à face les « conditions » amazighe et noire-libyenne dont le dénominateur commun est le vécu de la discrimination ; un aperçu de recherches en cours exposera cette idée [16].

---

13. S. Pouessel, « Les Tunisiens noirs. Entre stéréotypes, racisme et histoire : regards sur l'actualisation d'une identité "marginalement intégrée" », cf. *infra*, 75-98.

14. S. Mazzella, « Une minorité visible : les cadres subsahariens de la BAD en Tunisie », cf. *infra*, 157-167.

15. J. Schmitz, *op.cit.*

16. S. Pouessel, « "Egaux comme les dents d'un peigne" : le racisme envers les Noirs libyens au miroir de la question amazighe », cf. *infra*, 57-59.

Déceler ce moment de nouvelles mobilités subsahariennes mais aussi euro-maghrébines, permet d'historiciser le « moment national » et de ne pas considérer les attributs de son idéologie (arabité, islam) comme fixistes [17].

La réflexion commune que nous proposons ici vise à présenter certains enjeux des « connexions » identitaires, aujourd'hui, du Maghreb vers l'« Afrique ».

Bibliographie

Abbassi Driss, 2009, *Quand la Tunisie s'invente, entre Orient et Occident, des imaginaires politiques*, Paris, Autrement.

Amselle Jean-Loup, 2001, *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

Amselle Jean-Loup, 2009, « L'ethnicisation des rapports sociaux en France. Réalité objective ou représentation « intéressée » du corps social ? », in E. Badinter et *al.*, *Le retour de la race, contre les « statistiques ethniques »*, Paris, Éditions de l'Aube, 31-40.

Amselle Jean-Loup, 2011, *L'ethnicisation de la France*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.

Aouad-Badoual Rita, 2004, « « Esclavage » et situation des « Noirs » au Maroc dans la première moitié du XX[e] siècle », in L. Marfaing, S. Wippel (éds.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala, 337-359.

Ben Ameur Taoufik, 1998, *Al riq fi el hadâra el islâmiya* (« L'esclavage dans la civilisation musulmane »), Tunis, Faculté des Sciences Humaines et Sociales.

Benachir Bouazza, 2005, *Esclavage, diaspora africaine et communautés noires au Maroc*, Paris, L'Harmattan.

Bensa Alban, 2010, *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel.

Bensaâd Ali (dir.), 2009, *Immigration sur émigration. Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*, Paris, Karthala.

Bessis Juliette, 2006, « Communautés méditerranéennes et cosmopolitisme tunisien dans la 1[ère] moitié du 20[e] siècle » in A. Larguèche et *al.*, *Les communautés méditerranéennes de Tunisie, livre en hommage au doyen Mohamed Hedi Chérif*, Tunis, CPU, 263-270.

17. D'après les propos de Noureddine Amara, modérateur lors de la réunion du programme de recherche de l'IRMC « le Maghreb et ses « africanités » : l'identité nationale au regard de ses « altérités », Sidi Bou Saïd, 4 mars 2011.

BLIN Antoine, 1988, « Les Noirs dans l'Algérie contemporaine », *Politique africaine*, n° 30, 22-31.

COLONNA Fanny, LE PAPE Loïc, 2010, *Traces, désir de savoir et volonté d'être. L'après colonie au Maghreb*, Paris, Sindbad.

EL HAMEL Chouki, 2006, « Black and slavery in Morocco : the question of the Haratin at the end of the seventeenth century », in M. Gomez (éd.), *Diasporic Africa. A Reader*, New York, New York University Press, 177-199.

ENNAJI Mohammed, 2007, *Le sujet et le mamelouk, esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Milles et une nuits.

ERNST Carl W., MARTIN Richard C., 2010, *Rethinking Islamic studies, from orientalism to cosmopolitanism*, Columbia, University of South Carolina Press.

FASSIN Eric, FASSIN Didier, 2006, *De la question sociale à la question raciale : repenser la société française,* Paris, La Découverte.

DAKHLIA Jocelyne, 2008, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en méditerranée*, Arles, Actes Sud.

GELLNER Ernest, [1983] 1989, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.

HOBSBAWM Eric, [1990] 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard.

KAZDAGHLI Habib, 2010, « Foi et humanisme durant la période coloniale en Tunisie : sur les traces du Dr Cuénod (1868-1954) », in F. Colonna, L. Le Pape (dir.), *Traces, désir de savoir et volonté d'être. L'après colonie au Maghreb*, Paris, Sindbad, 115-138.

LARGUÈCHE Abdelhamid, 2000, *Les ombres de Tunis : pauvres, marginaux et minorités aux 18e et 19e siècles*, Paris, Arcantères.

MEMMI Albert, 1962, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard.

NDIAYE Pap, 2008, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.

POUESSEL Stéphanie, 2010, *Les identités amazighes au Maroc*, Paris, Non Lieu.

SCHMITZ Jean, 2004, « L'africanisme de terrain, l'antiquité impossible et le déni de l'orientalisme », in K. Bendana, A. Mahé (dir.), *Savoirs du lointain et sciences sociales*, Paris, Bouchène, 157-170.

TEMIMI Abdeljelil, 1985, « L'affranchissement des esclaves et leurs recensements au milieu du XIXe siècle dans la Régence de Tunis », *Revue d'histoire maghrébine*, n° 39-40, 213-218.

VALENSI Lucette, 1963, « Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIIIe siècle », *Cahiers de Tunisie*, n° 43, 71-83.

VALENSI Lucette, 1980, « Communautés juives en pays d'islam : identité et communication à Djerba », *Annales. Economies, sociétés, civilisations,* n° 35, 764-783.

VALENSI Lucette, 1986, « La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales. Histoire et Sciences Sociales*, n° 4, 817-838.

I.

Le discours identitaire face aux luttes sociales et politiques

Le crépuscule de l'africanité en Tunisie

Ridha TLILI

La genèse du panafricanisme

La genèse et l'évolution du panafricanisme constituent un épisode important dans les mouvements de la pensée politique du XX[e] siècle. Étalé sur une longue période historique aux dimensions multiples – ethnique, nativiste, sociale, territoriale, culturelle, idéologique et géopolitique –, ce mouvement s'inscrit dans le registre des thématiques complexes relatives à l'exhaustivité et aux réponses définitives. Les difficultés inhérentes à ce sujet s'expliquent par différents facteurs : la longue période historique étudiée (plus d'un siècle) ; la méconnaissance dans le monde de l'histoire du mouvement panafricaniste (peu d'universités enseignent ce sujet) ; sa dimension transcontinentale ; l'absence de méthodologie conventionnelle appropriée à cet objet ; les multiples langues de référence ; la dispersion des sources et de la documentation ; le grand nombre des acteurs (qui souvent n'appartiennent pas au continent africain) ; la confusion largement répandue entre panafricanisme et révoltes des Noirs aux États-Unis d'Amérique.

C'est pourquoi, il est impératif d'essayer de produire une définition préalable du panafricanisme pour fixer le repère à partir duquel il sera possible d'aborder les interrogations suivantes. Quelles sont les origines historiques et politiques du concept de « panafricanisme » ? Qui l'a inventé, ou, dans quelles circonstances, et à quelles fins ? Dans quelles mouvances idéologiques s'inscrivait-il au départ ? Et enfin, le point central de notre propos : qu'en est-il au Maghreb ?

Qu'est-ce que le panafricanisme ?

Une première définition, simple et accessible, est donnée par le dictionnaire Le Robert (Rey, 1992, 1347) : « doctrine qui tend à développer l'unité et la solidarité africaines ». La définition d'Yves Lacoste, plus élaborée mais peu opérationnelle, est formulée ainsi dans *De la géopolitique aux paysages, dictionnaire de la géographie* :

> Le préfixe « pan » provient du grec, *pantos*, qui signifie, tout. Ce préfixe fréquemment utilisé pour désigner un projet ou une mouvance géopolitique visant à regrouper dans un même ensemble des populations ou des pays en raison d'une caractéristique culturelle commune que l'on juge essentielle. Lancé au début du XX[e] siècle, le panafricanisme est un projet politique visant à rassembler les populations africaines ou d'origines africaines (Lacoste, 2003, 283).

Une troisième définition, plus large, est proposée par Peter Duignan et Lewis Henry Gann, dans *L'Afrique et les États-Unis, une histoire* :

> Le préfixe « *pan* » se définit comme étant la totalité d'un groupe diversifié et son concept comme l'idée que tous les peuples différents et divers d'un groupe ethnique ou culturel particulier ont en commun des qualités qui les mettent à part des autres peuples du monde. En outre, l'héritage commun d'un groupe particulier est d'une telle importance qu'il transcende toutes les autres considérations, qu'elles touchent à la religion, à l'économie, à la politique ou même à la culture. Intégré dans ce concept, parallèlement à l'unité essentielle du groupe ethnique, on trouve le corollaire généralement passé sous silence, selon lequel, un groupe qui a pleine conscience de soi est en quelque sorte supérieur à tous les autres groupes. (Duignan, Gann, 1990, 340).

Le panafricanisme serait-il alors l'expression d'un groupe différent et opposé aux autres groupes ethniques ? La définition que je proposerai ici, élaborée à partir d'un regard personnel, tournée vers la dimension historique, politique et géopolitique, veut rendre compte des composantes symboliques du panafricanisme, ainsi que de ses origines et de son évolution. En effet, le panafricanisme est tout d'abord une représentation du monde, un sentiment d'appartenance à une race dont l'histoire se confond avec la révolte du peuple noir, à la résistance des esclaves déportés en Amérique, au marronnage politique et culturel, au racisme et à l'exclusion. Le panafricanisme est une conscience, un mouvement politique, une profonde volonté de rendre à l'Afrique sa part remarquable dans la construction de l'histoire des civilisations. Le panafricanisme est le signe du grand retour de l'Afrique et des Africains de la diaspora dans l'histoire de l'humanité.

Cet aspect singulier du rapport de l'Afrique à l'histoire est certainement décisif dans la formation du panafricanisme, car avant même de revendiquer une identité, ce mouvement a revendiqué sa place dans l'histoire de l'humanité, en se construisant contre les dérives idéologiques du racisme, de l'esclavagisme et du colonialisme. En ce sens, le panafricanisme se définit comme une affirmation vigoureuse du rôle accompli par l'Afrique dans l'émergence du concept universel d'« humanité ».

Cette brève introduction à la mouvance du panafricanisme resterait incomplète si n'étaient pas évoqués, et son apport dans l'émergence des mouvements nationalistes africains qui ont largement participé à l'édification d'un ordre géopolitique international moins colonial, et ses dimensions culturelles, notamment en dehors de l'Afrique. De fait, l'héritage culturel et historique africain est reconnu de nos jours comme un héritage qui a marqué en partie la culture occidentale. Des États-Unis d'Amérique jusqu'au Brésil en passant par les Caraïbes, de Paris à Bruxelles ou à Amsterdam, les apports culturels hérités de l'Afrique sont partout visibles.

Avec l'émergence du sentiment nationaliste en Europe dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle et l'affirmation des politiques coloniales concurrentielles, provoquant de profondes mutations géopolitiques, la notion de suprématie impliquée par le préfixe « *pan* » devient la composante et le fondement idéologique d'un impérialisme géopolitique, culturel, ethnique, et parfois

religieux inspiré par une idéologie qui prône l'idée que tous les peuples relevant d'une même origine ethnique se doivent d'être unis sous une même loi et dans une même nation. Ainsi, sous la forme du « pangermanisme » ou du « panslavisme », cette idéologie est apparue comme un projet géostratégique dont l'objectif est de rassembler et d'unir la totalité d'une ethnie par tous les moyens possibles, politiques ou militaires. Cette théorie politique émergente appelait par exemple à ce que tous les peuples germaniques soient rassemblés dans un même et unique empire, ou à ce que tous les Slaves soient réunis dans un même territoire, en dépit de tous les facteurs qui pouvaient les séparer. Dans cet environnement politique et idéologique trouble et tendu, d'autres mouvances idéologiques en partie similaires se sont également imposées sur la scène politique internationale marquant toute l'histoire du XX[e] siècle : le « panaméricanisme », qui se définit comme un mouvement visant à assurer la solidarité de tous les pays américains contre les anciennes puissances coloniales, et le « panarabisme » qui s'est donné pour but de développer la solidarité entre diverses populations arabes pour lutter contre l'impérialisme européen, ou encore le « sionisme », qui vise à rassembler les Juifs du monde entier dans un même et unique État.

Cependant, le « panafricanisme » doit être distingué de ces autres mouvements : lancé à la fin du XX[e] siècle, il s'inscrit dans un univers idéologique et historique autre, et diffère d'eux par ses origines encore mal définies, par ses composantes éclatées dans l'histoire et surtout par hétérogénéité conceptuelle. Peut-être plus que comme un concept, le panafricanisme apparaît comme un ensemble de projets sans hiérarchie : l'appropriation de l'histoire de l'Afrique par les Africains et par sa diaspora, l'organisation de la lutte contre la discrimination raciale, la protestation permanente contre l'abaissement de la race noire, la défense des droits humains, le combat pour la libération du continent africain de la domination coloniale.

L'évolution du panafricanisme

La longue histoire du panafricanisme laisse apparaître plusieurs phases. D'abord celle de la genèse, qui plonge ses racines dans la lutte contre l'esclavage ; celle qui couvre tout le XIX[e] siècle et qui se termine avec la mort presque simultanée de deux grands idéologues du panafricanisme, Sylvester Williams en 1911 et Edward W. Blyden en 1912 ; ensuite celle de la mise en forme de l'idéologie et des programmes du mouvement à travers une succession de congrès, de réunions, conçus, organisés et conduits par William Edward Burghardt Du Bois et ses compagnons ; cette période a été également celle du combat politique contre le colonialisme, le racisme et le fascisme, combat mené en France dans les années 1920 par des figures telles que Lamine Senghor, Samuel Stéfany, Joseph Gothon-Lunion, Tiémoko Garan Kouyaté. Enfin, à partir du Congrès de Manchester, la phase du panafricanisme

militant, incarnée par Kwame Nkrumah, et débouchant sur la constitution de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA).

D'après George Padmore (1961, 181-184) :

> Le Congrès Panafricain de Manchester a formulé pour chacune des principales régions géographiques de l'Afrique noire de l'Est, de l'Ouest, du Sud et du Nord, des programmes concrets susceptibles de recueillir le soutien unanime du peuple, il incombe désormais aux nationalistes de donner un leadership positif au mouvement politique, l'organisation est la clé qui ouvre le chemin de la liberté. Sans l'appui actif des gens du peuple, les intellectuels restent isolés et sans efficacité. Voilà pourquoi le congrès dans sa déclaration aux coloniaux souligna l'importance de former un front uni entre les intellectuels, les ouvriers et les cultivateurs dans la lutte contre le colonialisme.

L'institutionnalisation du mouvement

La première conférence sur le panafricanisme s'est tenue en juillet 1900 à Londres. Elle a été précédée par une réunion préparatoire organisée en novembre 1898, où une circulaire avait été diffusée déclarant ce qui suit :

> Au regard des circonstances actuelles et de l'ignorance qui prévaut en Angleterre sur le traitement des autochtones vivant sous les autorités européennes et américaines, l'Association Africaine constituée en 1897 de Noirs résidents en Angleterre, décide de tenir à Londres en parallèle à l'Exposition Universelle de Paris de 1900, un Congrès dont l'objectif serait de prendre les mesures nécessaires pour influencer l'opinion publique sur les conditions des Noirs dans le monde et sur les lois qui régissent les autochtones dans plusieurs parties du monde, particulièrement en Afrique du Sud, en Afrique de l'Ouest, aux Antilles et aux États-Unis d'Amérique (Lara, 2000, 253).

Le principal concepteur et organisateur de cette rencontre fut Henry Sylvester Williams (1868-1911). Originaire de Trinidad, avocat au barreau de Londres, connu pour ses plaidoiries en faveur des Noirs, il avait fondé en 1897 l'*African Association* (qui allait devenir la *Pan-African Association*, au terme du Congrès de 1900), une petite structure qui se transforma en un lieu incontournable pour la première génération des africanistes à Londres et le centre du premier Congrès Panafricain. Les travaux de cette première initiative ont abouti à la programmation de deux autres congrès, le premier aux États-Unis en 1902, le second à Haïti en 1904 et surtout à la diffusion d'un appel exceptionnel, approuvé à l'unanimité et adressé à toutes les nations du monde. Cet appel est un hymne à la liberté, un regard intelligent sur le monde du XX^{e} siècle (Ki-Zerbo, 2004, 64-65 ; Lara, *op.cit.*, 261-262) :

> Au sein de la métropole du monde moderne, en cette année qui vient clore le dix-neuvième siècle, un congrès d'hommes et de femmes de sang africain s'est réuni afin de délibérer solennellement sur la situation actuelle et à venir des races de couleur de l'humanité. Le problème du vingtième siècle est celui de la différenciation des races, à savoir jusqu'où les différences de races – qui se manifestent surtout par la couleur de la peau et la texture des cheveux – serviront d'argument pour refuser à plus de la moitié du monde, le droit de jouir, autant qu'elle le peut, des opportunités et des privilèges de la civilisation moderne.
>
> Certes, conformément aux critères européens, les races de couleur sont aujourd'hui, culturellement, les moins avancées. Cependant, cela n'a pas toujours été le cas par le passé, l'histoire mondiale, à la fois ancienne et moderne, a indubitablement fourni plusieurs

exemples de l'existence des talents et de capacités non négligeables parmi les races de couleurs de l'humanité.

Quoiqu'il en soit, le monde moderne ne doit pas oublier qu'à l'époque où nous vivons, alors que notre planète se rétrécit de plus en plus, les millions d'hommes noirs en Afrique, en Amérique, et dans les Iles, sans parler des multitudes jaunes et brunes ailleurs encore, sont destinés à avoir une grande influence dans le monde à venir, de par leur nombre même ainsi qu'à travers des contacts physiques. Si le monde cultivé s'efforce de donner aux Noirs et aux autres hommes de couleur, de plus nombreuses et de plus grandes occasions permettant leur développement autonome et leur éducation, ce contact et cette influence seraient alors amenés à avoir un effet bénéfique sur le monde et à accélérer le progrès de l'homme.

Mais si, au contraire, en raison des négligences, des préjugés, de la culpabilité et de l'injustice, le monde noir est exploité, violé et dégradé, les résultats en seraient déplorables, voire fatals, non seulement pour lui-même, mais au regard des idéaux élevés de justice, de liberté et de culture défendus durant des milliers d'années par la civilisation chrétienne.

C'est pourquoi, aujourd'hui, nous, les hommes et les femmes d'Afrique rassemblés dans ce congrès mondial, en appelons solennellement à ces idéaux de civilisation, à la plus haute humanité de ceux qui sont fidèles au prince de la paix :

Que le monde ne fasse pas marche arrière dans ce lent mais sûr chemin de progrès qui a tour a tour empêché l'esprit de classe, de caste, des privilèges, ou de la naissance, d'interdire à l'âme humaine en lutte, la vie, la liberté et la recherche du bonheur.

Que la douleur ou la race ne soient pas des critères de distinction entre les Noirs et les Blancs, sans tenir compte du mérite ou des capacités.

Que les indigènes d'Afrique ne soient pas sacrifiés sur l'autel de la cupidité, ne laissez pas leurs libertés être bafouées, leur vie de famille débauchée, leurs juste aspirations réprimées, ne les laissez pas être privés des voies du progrès et de la culture [...]

Le panafricanisme militant

En 1942, la *West African Students Union* réunie en conférence, a réclamé le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, droit inscrit dans la Charte Atlantique. En 1944, plusieurs associations de travailleurs et d'étudiants noirs vivant en Grande-Bretagne ont crée la *Pan-African Federation*. Mais ce n'est qu'après 1947 que la diaspora africaine – particulièrement celle qui vivait en France – s'est engagée avec force à valoriser et à diffuser les idéaux du panafricanisme. De jeunes Africains francophones, anglophones, et lusophones se sont réunis autour de l'intellectuel Alouine Diop, fondateur de la *Société Africaine de la Culture*, pour militer ouvertement en faveur d'un projet politique panafricain dont l'objectif serait la conquête politique et culturelle de l'indépendance de toute l'Afrique. Ce mouvement atteindra sa maturité et sa consécration lors de la tenue à Paris, en septembre 1956, du premier Congrès des écrivains et artistes noirs (1956, 361-363). Par le nombre et surtout par la qualité des participants, tels que Jean Price-Mars (Haïti) auteur du fameux livre, *Ainsi parla l'oncle* publié en 1928, Richard Wright et James Baldwin (États-Unis d'Amérique), les poètes Aimé Césaire (Martinique) et Jaques Rabemananjara (Madagascar), le congrès fut un succès et un événement qui marqua les esprits. Les intellectuels africains résidant en Europe sont allés jusqu'à considérer cette manifestation comme le début de la renaissance africaine.

Parallèlement à cette effervescence parisienne, l'Afrique allait connaître d'importants changements qui apporteraient une nouvelle dynamique géopolitique et de nouveaux acteurs sur la scène politique africaine : le renversement en 1952 du roi Farouk d'Égypte par les officiers « libres » ; la tenue en 1953 d'un congrès panafricain à Kumasi ; le déclenchement en 1954 de la lutte pour la libération nationale algérienne ; l'indépendance de la Tunisie et du Maroc en 1956 ; la tenue de la Conférence afro-asiatique de Bandung en 1955, suivie de celle du Caire en 1957 ; l'émergence d'un panafricanisme arabe en 1953-1955, prôné par Gamal Abdel Nasser dans le cadre de sa théorie des trois cercles ; l'organisation en avril 1958 dans la capitale ghanéenne de la première conférence des États indépendants d'Afrique, à laquelle participaient huit États ; l'indépendance de la Guinée, le 28 septembre 1958, qui a permis à Sékou Touré et à Kuwame Nkumah de mettre en pratique leurs engagements panafricains par la création de l'Union Ghana-Guinée, bientôt rejointe par le Mali ; l'organisation à Accra en décembre 1958 de la Conférence des peuples africains à laquelle ont participé tous les dirigeants des principaux mouvements nationalistes. Cette conférence a favorisé l'accélération de la décolonisation et a également contribué à la radicalisation de plusieurs mouvements, dont le Mouvement national congolais formé et dirigé par Patrice Lumumba.

Parallèlement à cette intense activité, initiée en partie par le Ghana, d'autres actions furent entreprises au cours de l'année 1958 : la Conférence de Tanger regroupant la Tunisie, le Maroc et le FLN Algérien, le Rassemblement de Cotonou organisé le 28 juillet 1958 regroupant 500 délégués venant de toute l'Afrique française et où, tout au long de son déroulement, des slogans panafricanistes ont été scandés avec ferveur. « Non à la communauté au nom de l'unité du continent et du socialisme africain ! » (En référence à la Communauté franco-africaine proposée par Charles de Gaulle en 1958), « L'indépendance immédiate des États africains ! », « Pour des États-Unis d'Afrique ! », « Pour une Afrique unie du Caire à Johannesburg ! ». C'est dans ce contexte que fut créé le Mouvement panafricain pour l'Afrique Centrale et Orientale, sous l'impulsion de Julius Nyerere et Tom Mboya.

Le crépuscule de l'africanité au Maghreb

De nos jours, le panafricanisme en tant que sentiment d'appartenance reste insaisissable au niveau de la mémoire identitaire au Maghreb et tout particulièrement en Tunisie. L'Africanité en tant que l'une des composantes de l'identité tunisienne s'est dissoute au début des années soixante. Pourtant, Tunis a été de 1957 jusqu'en 1961, la capitale du panafricanisme. Je pense notamment à l'organisation de la première conférence régionale des syndicats africains, au congrès régionale de la Confédération Internationale des Syndicats Libres en 1957 (ORAF-CISL), au Congrès des peuples africains en 1958, au séminaire Panafricain de la Jeunesse tenu en 1960 sous le haut patronage de l'Assemblée Mondiale de la Jeunesse et surtout à la création de la première

centrale syndicale africaine, la Confédération Syndicale Africaine (CSA) dont le premier président fut un Tunisien, Ahmed Tlili. Ce dernier a précisé le contenu du panafricanisme lors de la tenue de la première assemblée constitutive de ce mouvement à Tunis en juin 1960 en ces termes :

> Pour l'Afrique, l'unité est un élément essentiel de la lutte qu'elle mène. Au cours de cette lutte, c'est de l'unité à l'intérieur de chaque territoire engagé que dépend la prolongation ou l'abrègement du combat. Nous croyons donc à l'union des africains dans la lutte contre le colonialisme, le racisme et l'impérialisme et nous les invitons à s'unir. Nous condamnons le tribalisme sous quelques formes que ce soit et dans toutes ses manifestations néfastes. C'est le pire ennemi de l'unité africaine. L'Afrique tout entière doit tendre vers l'unité afin de coordonner ses efforts et de mener efficacement la lutte contre le colonialisme et pour la rédemption de l'Afrique.
>
> Cette unité contribuerait aussi à affermir l'indépendance de l'Afrique et à la préserver des atteintes des blocs de puissances de l'Est ou de l'Ouest ou de certaines formes subtiles de colonialisme économique, politique ou militaire. Nous pensons que cette unité constitue le meilleur moyen de supprimer les sujets de conflits ou de malentendus entre dirigeants ou États africains. À cet égard, nous devons signaler qu'à notre avis l'unité ne doit pas être à sens unique et qu'elle implique, pour chacun, le respect et l'acceptation des autres, de leurs intérêts et aspirations légitimes…
>
> Sur le plan international, nous devons agir conformément à nos croyances et nos convictions : en particulier, nous devons affirmer les principes et les valeurs morales pour lesquels nos citoyens ont combattu et continuent de combattre. Transiger sur un de ces principes ou l'une de ces valeurs, c'est abdiquer et trahir notre histoire. Un pays sans principe et sans valeur morale est un pays ruiné, incapable de faire face aux exigences de l'heure. Nous affirmons notre foi dans la politique de non-engagement dans l'épreuve de force entre l'Est et l'Ouest. Nous ne croyons pas que tout ce qui est bon vient de l'Est et tout ce qui est mauvais de l'Ouest. L'Afrique doit au contraire affirmer son droit de se prononcer sur chaque question en la considérant en elle-même (A.Tlili, 1960, 19 ; R. Tlili, 2012).

J'ai retrouvé Ahmed Tlili à l'Hôtel où je vivais à Bad Godesberg. Je l'avais connu à l'occasion de la Conférence Syndicale Panafricaine de Casablanca en 1961. C'était un personnage fascinant et il a eu un rôle politique d'une importance énorme en Tunisie et en Afrique. Pendant son séjour dans la capitale allemande, une nouvelle amitié s'est formée et nous avons longuement discuté de la politique portugaise de l'outre-mer, en particulier de la guerre coloniale. Ahmed Tlili était un syndicaliste tunisien, collaborateur de Habib Bourguiba dès le début, avec beaucoup d'influence sur le continent africain. Il avait été emprisonné à plusieurs reprises dans les années 40, et était lié aux luttes pour l'indépendance depuis le début. Après l'indépendance, il deviendra vice-président de l'Assemblée Nationale et aura un rôle déterminant dans la création en 1957 de l'ORAF, Organisation Africaine de la CISL, également connue sous l'acronyme anglais de l'ICFTU. Il dirigeait la CSA, depuis la fameuse division entre le groupe radical et le prosoviétique AAFTUF (USPA), inspiré par Nkrumah et l'aile non communiste du mouvement syndical des nouveaux pays indépendants. C'est à la réunion de l'AAFTUF (*All African Free Trade Unions Federation*) à Casablanca en mai 1961, que le groupe dirigé par Ahmed Tlili qui regroupe 12 pays, a relevé que la Charte de l'AAFTUF contenait une pensée sectaire et a abandonné la réunion suivant la voie du

réformisme syndicaliste et en créant en 1962, une Fédération Panafricaine des Syndicats non communistes, la CSA, qu'il présidait. Cette initiative a trouvé un grand soutien, notamment financier, dans le réseau européen des syndicats libres américains, dirigé par Irving Brown.

C'est depuis la Conférence des Peuples Africains à Accra en 1957, à laquelle Habib Bourguiba a participé, que lui-même et Ahmed Tlili devinrent conscients du danger d'un rapprochement éventuel du mouvement syndical africain avec l'URSS. À partir de 1959, Ahmed Tlili et Habib Bourguiba ont réalisé que les alliés dans cette nouvelle aventure syndicale africaine, avec d'énormes implications politiques, ne devaient être ni les puissances coloniales européennes ni l'Union Soviétique, mais plutôt les États-Unis (Jesus, 2008).

Cette effervescence de l'africanité en Tunisie fut progressivement oubliée par la classe politique tunisienne. Pourquoi aujourd'hui peu d'intellectuels tunisiens, journalistes, hommes politiques, partis politiques, mouvements associatifs se réclament-ils d'une identité africaine ? Faut-il rappeler que toute une partie du monde arabe, l'Égypte, le Soudan, la Libye, la Tunisie, l'Algérie, le Maroc et la Mauritanie sont d'abord des pays africains. Pourquoi cette identité arabo-africaine a été occultée par les divers courants politiques et idéologiques ? Y a-t-il derrière ce positionnement un rejet de l'Afrique noire ? Comment expliquer cette rupture identitaire avec la culture berbéro-négro-africaine ? Enfin, comment l'arabité et le nationalisme arabe ont-t-ils réussi à étouffer le panafricanisme au Maghreb ?

J'introduis ces interrogations parce que le Maghreb et le monde arabe appartiennent à des notions et à des perceptions géopolitiques récentes, alors que l'Afrique, en tant que continent, a été cernée depuis des siècles par une série de composantes permanentes : géopolitiques, culturelles, religieuses et raciales qui ont rendu possible l'émergence d'une image globale, singulière, particulière d'un immense territoire, et d'un continent ancré tout au fond de l'histoire de l'humanité. Cependant, de tout temps, l'Afrique a représenté dans l'imaginaire arabe, maghrébin et européen une terre lointaine, sauvage, mystérieuse, habitée par des peuples nègres, noirs, semblables aux singes et aux diables. Pourtant, les Maghrébins et une partie des peuples arabes font partie de cette Afrique si peu connue, suspecte et dangereuse (Cannibalisme, magie, sorcellerie, idolâtrie des démons, etc.).

Au-delà des impératifs de la géographie et de l'histoire, comment interpréter cette représentation ? S'agit-il d'un positionnement identitaire ou d'une construction raciale ? Pourquoi, il existe encore entre l'Afrique arabe, l'Afrique maghrébine et l'Afrique noire, des frontières qui les séparent en deux grands ensembles : les Noirs et les Blancs ?

La mise en scène de l'altérité et de la construction des aires culturelles dans un continent où les sociétés qui le peuplent s'observent à travers la couleur de la peau est une tâche difficile. En effet, d'un côté la notion de l'identité hybride ou plurielle est étouffée par les sociétés arabo-maghrébines, y compris par un

grand nombre d'intellectuels qui se plaisent à défendre becs et ongles la spécificité et l'authenticité de l'identité culturelle arabo-musulmane ; d'un autre côté, l'altérité et l'identité – composées – en Afrique subsaharienne ont toujours été considérées « suspectes » par une large partie des populations et surtout par les défenseurs acharnés de la pureté de la culture négro-africaine. Ces derniers considèrent que toutes tentatives de définir l'identité en dehors de la notion de race comporte les germes d'un complot arabo-maghrébin, voir universel, contre la négritude et l'africanité.

Entre ces deux perceptions, les aires culturelles qui composent globalement l'Afrique sont séparées par des frontières internes qui semblent infranchissables. S'agit-il d'une séparation symbolique ou d'une représentation idéologique ? Quelle est la part de l'imaginaire dans cette rupture ? Sommes-nous en présence d'une accumulation gigantesque de l'ignorance des Africains sur leurs propres sources identitaires ou s'agit-il d'un héritage du colonialisme ? Enfin, où est passé le panafricanisme ? Comment ses fondateurs ont-ils défini l'identité culturelle africaine et y a-t-il aujourd'hui des expressions identitaires au Maghreb qui revendiquent l'africanité ?

À toutes ces interrogations, nous tenterons d'apporter quelques réponses empiriques qui ouvriront certainement des pistes de réflexion et d'analyse autour de cette thématique si complexe.

Il semble qu'au début, la géographie est à l'origine de cette rupture entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne. C'est l'immensité du Sahara, du grand désert imaginé comme infranchissable, perçu comme une frontière mythique, même les multiples routes du commerce à l'époque médiévale entre les villes maghrébines et subsahariennes telles que la route de Kairouan-Tombouctou, Ouergla-Gao, Marrakech-Kidal ont fini par devenir de simples souvenirs évoqués occasionnellement par certains historiens maghrébins.

Le Maghreb est une île encerclée à la fois par le Sahara au sud et par la Méditerranée au nord. Ce Nord est si proche du Sud européen, à travers des territoires hybrides, intermédiaires, qui constituent des passerelles naturelles telles que l'Andalousie, Malte, la Sicile, etc. Les villes du Nord sont visibles, accessibles, attrayantes, alors que Tombouctou, Gao, Bamako semblent se situer au bout du monde, un monde qui nous est étranger, un monde lointain et donc insaisissable.

Il existe au Maghreb un imaginaire chargé d'une appartenance « sacrée » à la religion musulmane qui établit la langue arabe comme le socle de l'identité et l'arabité en tant que référence unique, hégémonique du sentiment identitaire excluant toutes références aux identités plurielles, métissées, aux origines multiples des peuples maghrébins.

La mystification et la sacralisation de la référence identitaire arabo-musulmane par une grande partie des maghrébins a été largement entretenue par l'ampleur symbolique de la question palestinienne. Depuis 1947, le nationalisme arabo-islamique a construit une représentation lourde de conséquences sur les identités afro-maghrébines. À cet effet, la Palestine s'est

transformée en un catalyseur de toutes les formes d'arabité politique, historique et militante dans le monde arabe. C'est en rejoignant cette identité que le Maghrébin s'est positionné comme acteur dans les luttes anticoloniales, anti-impérialistes et antioccidentales. Ainsi, à travers le prisme palestinien, le mythe d'une identité arabo-musulmane – ce qui se traduit par « la solidarité infaillible » entre peuples arabes ou partiellement d'origine arabe – s'est transformé en composante identitaire. Ce transfert symbolique et culturel, qui a dominé pendant les soixante dernières années, a eu pour conséquence la dissolution progressive de l'africanité, de la culture maghrébine.

Faut-il évoquer aussi l'impact de la culture et de l'imaginaire français concernant l'Afrique, qui aurait largement influencé les élites maghrébines formées en France. Un impact troublant surtout en lisant à titre d'exemple le *Discours sur l'Afrique* prononcé par Victor Hugo le 18 mai 1879, lors d'un banquet commémoratif de l'abolition de l'esclavage en présence de sénateurs, de députés, de journalistes, d'artistes etc. :

> [...] Géographiquement, permettez que je me borne à cette indication, la destinée des hommes est au Sud.
>
> Le moment est venu de donner au vieux monde cet avertissement : il faut être un nouveau monde. Le moment est venu de faire remarquer à l'Europe qu'elle a à côté d'elle l'Afrique. [...]
>
> Le moment est venu de dire à ce groupe illustre de nations :Unissez-vous ! Allez au Sud.
>
> Est-ce que vous ne voyez pas le barrage ? Il est là, devant vous, ce bloc de sable et de cendre, ce monceau inerte et passif qui, depuis six mille ans, fait obstacle à la marche universelle, ce monstrueux Cham qui arrête Sem par son énormité, l'Afrique.
>
> [...] Rome l'a touchée, pour la supprimer ; et, quand elle s'est crue délivrée de l'Afrique, Rome a jeté sur cette morte immense une de ces épithètes qui ne se traduisent pas : *Africa portentosa* ! [*Applaudissements*] C'est plus et moins que le prodige. C'est ce qui est absolu dans l'horreur. Le flamboiement tropical, en effet, c'est l'Afrique. Il semble que voir l'Afrique, ce soit être aveuglé. Un excès de soleil est un excès de nuit.
>
> Eh bien, cet effroi va disparaître.
>
> Déjà les deux peuples colonisateurs, qui sont deux grands peuples libres, la France et l'Angleterre, ont saisi l'Afrique ; la France la tient par l'ouest et par le nord ; l'Angleterre la tient par l'est et par le midi. Voici que l'Italie accepte sa part de ce travail colossal. L'Amérique joint ses efforts aux nôtres ; car l'unité des peuples se révèle en tout. L'Afrique importe à l'univers. Une telle suppression de mouvement et de circulation entrave la vie universelle, et la marche humaine ne peut s'accommoder plus longtemps d'un cinquième du globe paralysé.
>
> De hardis pionniers se sont risqués, et, dès leurs premiers pas, ce sol étrange est apparu réel ; ces paysages lunaires deviennent des paysages terrestres. La France est prête à y apporter une mer. Cette Afrique farouche n'a que deux aspects : peuplée, c'est la barbarie ; déserte, c'est la sauvagerie ; mais elle ne se dérobe plus ; les lieux réputés inhabitables sont des climats possibles ; on trouve partout des fleuves navigables ; des forêts se dressent, de vastes branchages encombrent çà et là l'horizon ; quelle sera l'attitude de la civilisation devant cette faune et cette flore inconnues ? Des lacs sont aperçus, qui sait ? Peut-être cette mer Nagaïn dont parle la Bible. De gigantesques appareils hydrauliques sont préparés par la nature et attendent l'homme ; on voit les points où germeront des villes ; on devine les communications ; des chaînes de montagnes se dessinent ; des cols, des passages, des détroits sont praticables ; cet univers, qui effrayait les romains, attire les Français. [...]

> [A]u dix-neuvième siècle, le Blanc a fait du Noir un homme ; au vingtième siècle, l'Europe fera de l'Afrique un monde. [*Applaudissements.*][…]
>
> Versez votre trop-plein dans cette Afrique, et du même coup résolvez vos questions sociales, changez vos prolétaires en propriétaires. Allez, faites ! Faites des routes, faites des ports, faites des villes ; croissez, cultivez, colonisez, multipliez ; et que, sur cette terre, de plus en plus dégagée des prêtres et des princes, l'Esprit divin s'affirme par la paix et l'Esprit humain par la liberté ! (Hugo, 1894).

Cet aspect singulier du rapport de l'Afrique à l'histoire évoqué par Victor Hugo est certainement décisif dans les différentes approches de la notion d'africanité et d'identité panafricaine. Faut-il rappeler que le panafricanisme est à la fois une revendication identitaire et une volonté de réécrire l'histoire de l'Afrique.

Une autre raison me semble essentielle, celle expliquant les liens peu visibles entre l'africanité et l'identité, l'altérité et la mémoire des Maghrébins : c'est l'histoire même du panafricanisme. En fait, les Maghrébins ont rejoint le mouvement tardivement, c'est à dire après le congrès de Manchester en 1945, à un moment où la question de la lutte contre le colonialisme est devenue la première priorité des mouvements nationalistes et syndicalistes africains. De ce fait, le panafricanisme renvoie chez les Maghrébins principalement, à l'impératif de la lutte pour l'indépendance nationale, alors que les questions fondamentales traitées par les mouvements panafricanistes tels que la lutte contre l'esclavage, le racisme, l'exclusion, etc., n'ont pas été réincarnées dans la pensée politique maghrébine comme étant également des objectifs essentiels du mouvement.

La dérive

Toutes ces raisons ont participé à la déconstruction du panafricanisme, mais à notre avis c'est la Guerre froide qui a été le véritable fléau qui a brisé l'Afrique en morceaux : les pro-soviétiques, les pro-chinois, les pro-occidentaux, les neutres et les courants indépendantistes.

En effet, toutes les initiatives des années 1950-1960 figuraient parmi les plus significatives dans la consolidation du panafricanisme. Au cours de ces années, l'Afrique semblait réunir toutes les conditions pour la réussite de l'ensemble du projet panafricaniste. Mais les interférences extérieures, les impacts indirects de la Guerre froide, les interventions directes des puissances coloniales, l'arrivée des Soviétiques et des Chinois en Afrique, les crises et les conflits internes entre personnes, groupes et partis politiques à l'intérieur même des mouvements, ont ruiné progressivement les espoirs, les volontés et l'utopie d'une nouvelle Afrique, libre, prospère et démocratique.

Car dès le début de l'année 1958, on assistait à l'apparition de scissions au sein de la plupart des mouvements africanistes. Cette dérive a notamment été confirmée par l'échec de la Fédération du Mali et la création d'un projet opposé et concurrent sous le nom de Conseil de l'Entente par la décomposition du Congo Belge qui divisa pour toutes les années à venir les pays africains entre

partisans et adversaires de Patrice Lumumba, par la détérioration des relations entre le groupe des pays dits « modérés » (pro-américains) et celui des pays dits « progressistes ou communistes » (pro-soviétiques).

C'est dans ce climat de divisions et de suspicions que s'était tenue en mai 1963 à Addis-Abeba, la Conférence des chefs d'États et des gouvernements africains. Lors de la conférence, deux courants opposés se sont affrontés : le premier, représenté par Kuwame Nkumah, le second dirigé par Léopold Sédar Senghor. À l'issue des travaux, une charte fut adoptée favorisant les orientations des modérés pro-occidentaux, tout en écartant la perspective d'une unification immédiate ou prochaine des pays africains dans le cadre d'une confédération comme le souhaitait le camp adverse. C'est dans cette atmosphère de méfiance entre les deux courants, celui de Casablanca et celui de Monrovia, entre adeptes de la rupture avec le monde occidental pour construire le « socialisme africain » et les partisans du maintien des relations avec les États capitalistes, que l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) fut créée, mais sans grandes perspectives politiques et stratégiques, et sans moyens logistiques, entièrement démunie donc face aux conflits qui déchiraient l'identité africaine.

Bibliographie

ADI Hakim, Marika SHERWOOD, 1995, *The 1945 Manchester Pan-African Congress revisited,* suivi de *Colonial and Coloured Unity*, London, New Beacon Books.

ADI Hakim, Marika SHERWOOD, 2003, *Pan-African History : Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787*, London/New York, Routledge.

AJALA Adekunle, 1973, *Pan-Africanism : Evolution, Progress and Prospects*, London, Andre Deutsch.

CLARKE John Henrik, 1988, "Pan-Africanism : a Brief History of an Idea in the African World", *Présence Africaine*, n° 145, 26-56.

CONGRÈS DES ÉCRIVAINS ET DES ARTISTES NOIRS, [1956] 1997, *Le 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs, Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956 : compte rendu*, Paris, Présence Africaine.

DUIGNAN Peter, Lewis Henry GANN, 1990, *L'Afrique et les États-Unis, une histoire*, traduction de B. Delorme, Paris, Nouveaux Horizons.

HUGO Victor, [1879] 1894, « Discours sur l'Afrique », in J. Lemonnyer, G. Richard, E. Testard (éd.), *Actes et paroles*, vol. 1, Paris, Librairie de l'édition nationale.

JESUS José Manuel Duarte de, 2008, *Eduardo Mondlane et la Tunisie : Le rôle d'Ahmed Tlili*, Tunis, Apollonia.

KI-ZERBO Lazare (dir.), 2004, *Le Mouvement panafricaniste au vingtième siècle : recueil de textes*, Paris, Organisation Internationale de la Francophonie, 64-65, [recueil en ligne : http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/Panafricanisme_090207-6.pdf].

LACOSTE Yves, 2003, *De la géopolitique aux paysages, dictionnaire de la géographie*, Paris, Armand Colin.

LARA Oruno D., 2000, *La Naissance du panafricanisme : les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement du XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose.

PADMORE George, [1956] 1961, *Panafricanisme ou communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, traduction de Th. Diop, Paris, Présence Africaine.

REY Alain (éd.), 1992, *Le petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, vol. 1, Paris, Le Robert.

TLILI Ahmed, 1960, « Où va le syndicalisme ? », in *Séminaire de la jeunesse panafricaine*, Bruxelles, Assemblée mondiale de la jeunesse, 27-30.

TLILI Ridha, 2012 (à paraître), *Organisation Régionale Africaine de la Confédération Internationale des Syndicats Libres, Archives de ICFTU-Afro ORAF-CISL, 14^ème congrès de l'ORAF-CISL, Tunis 28-30 septembre 2005*, Tunis, Apollonia, « Cahiers d'Afrique ».

La Mauritanie en horizontal et en vertical

Une déconstruction des dialectiques identitaires à travers le cas d'un groupe frontière (les *FulaaBe*)

Riccardo CIAVOLELLA

En 2011, le ministère de l'Intérieur et de la Décentralisation mauritanien a décidé d'organiser un nouveau recensement national. La mise en place des dispositifs d'application provoque un tollé au sein de partis politiques de l'opposition, des groupes de défense des droits de l'Homme et plus généralement des communautés dites « Négro-mauritaniennes », contre des procédures jugées discriminatoires à leur égard. Des manifestations ont été organisées à Nouakchott, dans plusieurs villes de l'intérieur (dont notamment Kaédi, la « capitale » de la région du Fuuta Tooro), et même à Paris par les groupes de la diaspora. Un nouveau groupe de pression, dénommé « Touche pas à ma nationalité », a été fondé. Si dans le cadre juridique du recensement aucune discrimination n'est explicite, pour ses détracteurs, les dispositifs, les procédures et les pratiques effectives d'application sont susceptibles de produire des discriminations. Sont contestés, par exemple, le choix des critères « ethniques » utilisés pour « classer » les populations, ainsi que la pertinence des catégories identitaires employées dans lesquelles les citoyens ne se reconnaissent parfois pas. Un point semble particulièrement sensible. Le recensement se fait en demandant non pas la nationalité individuelle – acquise pour chaque individu vivant sur le territoire mauritanien au moment de l'indépendance en 1960 –, mais en demandant de prouver l'origine mauritanienne des ascendants du noyau familial. D'aucuns craignent que ce marquage sur papier d'une lointaine origine étrangère éventuelle, puisse avoir des conséquences sur la reconnaissance d'une appartenance nationale déjà acquise. En outre, les modalités concrètes de mise en œuvre de l'opération sont contestées : les opérateurs d'État peuvent en effet considérer *a priori* les Negro-mauritaniens comme des « étrangers » dans le cas, très courant, où ils ne disposent pas de tous les documents d'état civil requis pour « prouver » leur nationalité mauritanienne.

Le recensement est une opération particulièrement sensible, qui montre le désir de l'État de rendre « lisible » la population (Scott, 1998). Il est donc particulièrement révélateur de ses principes et ses modes de « gouverna-mentalité », pour utiliser un vocabulaire foucaldien. Il rend compte de la représentation « ethnologique » particulière que l'État construit de ses propres

sujets, avec des catégories spécifiques pour les classer ; et des pratiques d'implémentation des dispositifs de contrôle administratif. Le recensement devient donc une opération problématique dans un contexte comme la Mauritanie, où le rapport entre État et société n'est pas caractérisé par un sens de représentativité et de légitimité. Dans le contexte mauritanien, les opérations de recensement sont d'autant plus sensibles qu'elles enquêtent sur l' « identité ethnique » des sujets, attisant des vieux fantasmes et des débats sur l'appartenance de certaines communautés à la « nation » mauritanienne. Le souvenir des violences, des déportations et des persécutions de ce que l'historiographie officielle a appelé les « événements ethniques de 1989-1991 », pèse encore lourdement dans toute tentative de « réconciliation nationale » et met un frein aux espoirs de normalisation de la question « ethnique » (N'diaye, 2010).

L'histoire du pays a été profondément marquée par une opposition dite « identitaire » entre des populations revendiquant une appartenance à la civilisation « arabe », dont en particulier les Maures (*Biḍân*) – populations arabophones d'origine nomade et pastorale concentrées dans l'espace désertique – et d'autres affiliées plutôt au monde « africain » (Haalpulaar'en, Wolof, Soninké…) – populations majoritairement d'agriculteurs sédentaires originaires de la vallée du fleuve Sénégal. À cette opposition Arabe/Africain, on en fait souvent correspondre d'autres, utilisant des critères de classement identitaire variables, comme Blanc/Noir, nomade/sédentaire, Maures/Négro-mauritanien, habitants du désert/habitants de la vallée etc. Comme tout classement identitaire – on le sait grâce à l'anthropologie constructiviste – ces dichotomies entre arabité et africanité en Mauritanie sont évidemment relatives et non à même de décrire des réalités substantielles. Pourtant, les discours sur les identités, plus que les différences « ethniques » vraies ou fictives, ont profondément marqué l'évolution d'un pays dont la création est largement héritée d'une opération artificielle de la part des colonisateurs français, puis des élites dirigeantes de l'après indépendance.

Cet article se propose d'aborder cette question identitaire dans un pays souvent décrit à la fois comme une frontière et un pont géographique entre le Maghreb et l'Afrique Subsaharienne, un trait d'union culturel entre le monde arabe et l'Afrique « noire » (Baduel, 1990). La déconstruction des discours identitaires n'est pourtant qu'une étape préliminaire dans notre réflexion. Celle-ci aspire à enquêter plus profondément sur les dynamiques historiques et les relations politiques qui se développent au-dessous et au-delà des « luttes de classement identitaire » entre arabité et africanité (Bourdieu, 1982 ; Villasante-Cervello, 2003). Plus particulièrement, l'article entend démontrer que l'insistance des discours politiques, tout comme les discours scientifiques, sur la dimension identitaire et sur sa nature problématique dans le processus de construction de la « nation », risquent d'occulter des fractures bien plus importantes dans la société mauritanienne, à savoir les hiérarchies sociales, économiques et politiques. Il s'agit là, pour appliquer une métaphore

géométrique à la Mauritanie, de passer d'une interprétation sur un plan « horizontal » de la diversité culturelle, à celui « vertical » de la hiérarchie sociale et politique. Dans ce but, l'article aborde la question identitaire mauritanienne en la regardant du point de vue d'une population particulière, le lignage peul *fulaaBe*, qui rentre difficilement dans les catégories « ethniques » normalement utilisées pour classer les populations mauritaniennes. Leur cas s'avère emblématique et révélateur des contradictions et des dérives des affirmations identitaires de l'État mauritanien. Les catégories et les classifications administratives de l'État colonial, puis indépendant, ont toujours eu du mal à classer ce groupe, les *FulaaBe* étant à la fois des « Noirs » comme les populations de la Vallée du fleuve Sénégal selon le prisme racial, mais aussi des « éleveurs » comme les Maures « arabes » des régions désertiques du pays. Restés en marge de la construction de l'État jusqu'aux années 1970-1980, les *FulaaBe* ont dû néanmoins subir entre 1989 et 1991 des exactions et des persécutions d'ordre « ethnique ». Une partie des *FulaaBe* se trouve encore aujourd'hui réfugiée au Mali et au Sénégal. Revenir sur cette question encore ouverte, après deux décennies de tentatives d'apaisement social et de démocratisation politique inachevée, signifie certes comprendre comment la question « raciale » reste latente dans le pays, mais surtout comment elle reste à disposition des élites dirigeantes pour empêcher une différente partition du pouvoir et une redistribution des richesses entre communautés et groupes sociaux. L'expérience historique des *FulaaBe* peut ainsi s'avérer utile, non seulement pour attester de l'existence d'une exception aux manières d'interpréter la diversité culturelle mauritanienne, mais aussi pour comprendre les fractures sociales et politiques qui se construisent en dessous de la surface lisse ou crispée de la question identitaire.

Le plan horizontal : continuités et discontinuités entre arabité et africanité

Autour de la question de la « frontière » se sont articulés tous les conflits des représentations politiques des identités mauritaniennes, hantées par une quelconque nécessité de placer la Mauritanie dans l'ordre « anthropologique » des hommes. Ces « luttes de classement » se résument à deux réponses opposées : la Mauritanie peut être vue comme la dernière frontière du monde arabe avant les « Africains », attribuant au pays une identité exclusivement arabe ou maure ; ou elle peut être considérée comme un territoire de convergence et de coprésence de différentes trajectoires historiques, où Arabes et Africains, Maures et Négro-mauritaniens ont toujours cohabité. Les constructions des discours sur l'identité mauritanienne, depuis les représentations coloniales jusqu'aux imaginaires contemporains, se sont réduites à une opposition fondamentale qui déterminerait si la présence de populations dites Africaines, Noires ou Négro-mauritaniennes constitue une exception ou plutôt une normalité dans l'histoire de cet espace. Dans ces

diatribes se croisent des trajectoires historiques et culturelles effectivement différentes des groupes réunis à l'époque contemporaine au sein de l'État-nation mauritanien. Cependant, la réalité historique, sociale et culturelle est une base sur laquelle se greffent des discours à la fois idéologiques et politiques, mais aussi scientifiques, qui essayent de donner ordre et cohérence à cette rencontre des différentes trajectoires historiques. Pour cette raison, un regard critique sur la problématique identitaire ne peut pas se passer d'un travail de décodage et de déconstruction de l'influence réciproque entre réalité historique et discours.

Les croisements de différentes trajectoires historiques

La Mauritanie actuelle recèle d'espaces où ont effectivement évolué des communautés avec différentes origines, langues, traditions, organisations sociales et rapports à l'espace. Cependant, leurs frontières ont toujours été flexibles, mouvantes et perméables, de même que leurs caractéristiques culturelles et sociales n'ont pas été imperméables aux influences des autres. Dans le débat sur l'identité, cette longue histoire des « ethnies » mauritaniennes est l'un des champs de compétition et de conflit des différentes positions : pour certains, cette histoire montre les différences entre les « ethnies » ; pour d'autres, elle atteste des influences, des métissages et des échanges entre les populations arabes et africaines. Comme le regard anthropologique sur l'identité ethnique l'a bien montré, depuis notamment les propositions de Fredrick Barth (1969), il est bien normal que l'histoire des interactions entre groupes puisse justifier à la fois l'idée d'une discontinuité et l'idée d'une continuité sociale et culturelle, puisque « l'émergence d'une conscience de séparation et de formes d'interaction ne peuvent surgir que dans un contexte social commun » (Poutignat, Streiff-Fennart, 1995). La préférence pour une posture ou pour une autre dépend alors souvent de la position particulière de l'acteur social qui parle, avec ses intérêts tout à fait contemporains, pour se prononcer sur le passé des identités.

En Mauritanie, les éléments historiques qui feraient penser à une nette séparation culturelle entre Maures et populations "négro-mauritaniennes" sont nombreux. Les premiers seraient issus de tribus arabes (*qabâ'il* hilaliennes), greffées sur des populations « autochtones » berbères (*znâga*), et auraient conservé des modes de vie et des pratiques culturelles liés à la vie bédouine et nomade du désert (Bonte, 1991) ; les autres, seraient plutôt issus des populations sahélo-soudaniennes, avec des cultures caractérisées par l'emprise territoriale et par des activités agricoles. Sur le plan des « ethno-anthropologies », ou des représentations ethniques réciproques, cette division semblerait confirmée. Les Maures auraient développé une version locale de la vision traditionnelle des Arabes envers les habitants du *bilâd as-sûdân*. Selon Raymond Taylor (2000), la dichotomie « raciale » entre *bidân* et *sûdân*, qui a une longue tradition dans l'histoire arabo-musulmane (Lewis, 1982 ; Villasante-Cervello, 2003), se recoupe avec d'autres oppositions utilisant

différents critères de classement : religieux entre islam et animisme ; linguistique entre individus faisant usage du *ḥassâniyya* (ou *klâm el-bidân*), et Africains non-arabophones (généralement désignées par *kwâr*) ; et statutaire entre la noblesse ou la liberté et une condition statutaire inférieure. Inversement, les populations de la vallée du fleuve insisteraient sur la différence culturelle des Maures en les appelant *Nar* ou *Safaalbe*.

La discontinuité entre ces deux aires civilisationnelles qui pourraient sembler distinctes, est d'ailleurs suggérée par certaines dynamiques historiques qui attesteraient de l'impossibilité des Maures et des Négro-mauritaniens à coexister sur un même territoire. À l'époque précoloniale, les principales activités économiques respectives, le pastoralisme d'une part et l'agriculture d'autre part, auraient permis des formes de complémentarité, mais les différents types de relation à l'espace qui y sont associés auraient rendu impossible une complète compénétration territoriale des deux ensembles : les émirats maures au Nord et les royaumes Walo des Wolof, du Fuuta Tooro des Haalpulaar'en et de Gajaaga des Soninké au Sud. Pour certains, la « frontière écologique » aurait ainsi eu un impact sur la constitution des frontières culturelles (Webb, 1995). En ce sens, la frontière « ethnique » semble avoir été tracée par des relations conflictuelles entre les émirats maures de la zone désertique et les entités politiques plus territorialisées de la vallée. En particulier, des vagues de « descentes » de tribus maures vers le fleuve Sénégal auraient contraint les populations « négro-africaines » occupant la rive droite du fleuve, à se replier sur la rive gauche, notamment entre la fin du XVIII^{e} et le début du XIX^{e} siècle (Schmitz, 1990 ; Leservoisier, 1993).

Si les éléments de l'histoire sont nombreux à laisser entendre une discontinuité sociale, culturelle et politique entre les groupes, il y en a pourtant aussi, peut-être plus nombreux, qui suggèrent une interpénétration dans une même « chaîne de sociétés » (Amselle, M'Bokolo, 1986) et dans un même espace social. On se limitera à citer, parmi les éléments évoqués par une littérature scientifique copieuse, la complémentarité économique et l'interdépendance entre élevage et agriculture ; les cas d'alliances matrimoniales (échanges de femmes, parenté de lait) et d'alliances politiques ; les échanges marchands qui ont historiquement suivi des routes reliant le Sahel et le Sahara ; la circulation de populations, notamment des groupes nomades (Cleveland, 1998), mais aussi de marchands et de religieux, au-delà de toute frontière physique, écologique, politique ou culturelle. Jean Schmitz, parmi les principaux experts des Haalpular'en de la moyenne vallée du fleuve Sénégal et de leurs relations historiques avec les Maures, a bien montré que la structuration de l'espace politique dans les « cités noires » de la vallée (Schmitz, 1994) suivait une direction longitudinale qui les reliait aux espaces émiraux maures plus au nord, dont en particulier le Brakna et le Trarza. La relation entre Maures et Haalpulaar'en a certes été marquée par des moments de ruptures et plus particulièrement, on l'a vu, de flux et reflux de populations autour du fleuve Sénégal sous la pression des autres. Cependant,

l'histoire de ces relations s'est faite également par l'interdépendance et l'influence réciproque (Leservoisier, 2001), transformant la rive droite du fleuve en une zone à la fois de friction et d'échange que Jean Schmitz a bien voulu définir comme un « espace-tiers » ou un « espace-frontière », en reprenant la célèbre formule d'Igor Kopytoff (1987 ; Schmitz, 2008). D'autres éléments de continuité peuvent être retrouvés dans les formes d'organisations sociales, et en particulier dans l'organisation statutaire similaire qui, pour des chercheurs tels que Philip Curtin, a été le produit d'une transmission culturelle des populations de la Sénégambie aux Maures (Curtin, 1975 ; Taylor, 2000). Mais le trait qui appuie le plus l'idée d'une grande uniformité culturelle et d'intenses échanges entre le groupe, est certainement l'islam. Si la religion a pu constituer un prétexte de division entre croyants et infidèles – une opposition souvent recoupée à celle entre Blancs et Noirs – elle a néanmoins instauré des relations entre les groupes dépassant tout type de frontière, grâce à des confréries telles que la *Qâdiriyya* et la *Tijâniyya*, au point que David Robinson (2000) a pu identifier la « zone sénégalo-mauritanienne » comme une région intégrée du point de vue religieux et culturel même à l'époque coloniale. Cette idée a ensuite été reprise et généralisée à l'ensemble de l'histoire de cet espace et prolongée dans le temps jusqu'à identifier la position de la Mauritanie post-coloniale comme un « pays-frontière » (Ahmed Salem, 2000 ; Bensaâd, Bonte, à paraître).

Ce rapide panorama des dynamiques historiques de continuité comme de discontinuité entre les groupes mauritaniens n'a pas la prétention d'être exhaustif, pas plus que celle d'offrir des éléments pour trancher dans ce type de débat. L'intérêt de cette réflexion est de montrer que l'histoire longue des relations entre Maures et populations « négro-africaines » est susceptible, comme toute histoire de relations « ethniques », d'offrir un appui à un type de considération et à son contraire. Pourtant, c'est sur ce type de diatribe entre continuités et discontinuités identitaires que se greffera la modernité étatique mauritanienne, depuis ses racines coloniales, jusqu'à aujourd'hui.

Des identités politisées au sein de l'État : du régime colonial au présent

Cette histoire de continuités et de discontinuités entre les Maures et les populations "négro-mauritaniennes" ne prend de sens proprement politique qu'à partir de la construction d'un embryon d'État par la colonisation. C'est dans la formation, quelque peu artificielle ou du moins « hétérodirecte » de la Mauritanie, que le débat politique s'articule autour de cette question de la nation et de sa relation avec les « ethnies » présentes sur le territoire. La colonisation française avait perçu l'espace géographique au-delà du fleuve Sénégal – d'où partit la conquête territoriale – comme un espace humain « maure », considérant ainsi les populations « nègres » comme des « Africains délocalisés ». Dans cette perception coloniale, et dans les politiques d'administration qui ont suivi, on peut reconnaître l'introduction d'une notion complètement nouvelle de l'identité : l'idée qu'à un territoire formellement

délimité devait correspondre une uniformité anthropologique ; qu'une ethnie, dans le cas présent les « Maures », était le seul groupe « traditionnel » et « indigène » à pouvoir revendiquer, sous la direction de la colonisation, le statut de nation. Dans cette confusion entre formation sociale, ethnie, nation et plus tard citoyenneté héritée de la colonisation, on peut trouver la clé d'interprétation de la dimension politique des identités dans une « postcolonie » où a été prise en débat la question de la construction nationale (N'Gaïde, 2004).

Avec l'indépendance de la Mauritanie en 1960, le nouveau pays a reçu pour legs les incohérences de l'ingénierie politique coloniale : d'une part, le pouvoir a été laissé entre les mains des Maures et d'autre part, l'école coloniale avait formé un fonctionnariat essentiellement « noir », le seul capable d'administrer l'État indépendant. Comme l'explique Philippe Marchesin (1992, 132), « Les Noirs [...] avaient été plus nombreux à suivre une scolarité en français [...]. L'indépendance venue, ces derniers ont, de ce fait, occupé dans l'administration une place prépondérante. À l'inverse, les Maures, majoritaires sur le plan ethnique (si l'on considère les *Harâṭîn*), se sont emparés de l'essentiel des postes politiques importants, aidés en cela par le colonisateur ».

Le domaine de l'administration, et donc plus généralement de l'enseignement et des langues, constituait le champ de confrontation politique à propos de l'identité culturelle de la nation. Afin de rééquilibrer la répartition « ethnique » des postes dans la fonction publique, jusque-là favorable aux « Noirs », le président Ould Daddah prévit en 1965 l'introduction de l'enseignement de l'arabe à côté du français, dans un système désormais bilingue. Au plan politique, la même logique de rééquilibrage « ethnique » aurait dû promouvoir l'intégration de « Noirs » au gouvernement, les « Maures » continuant à occuper les postes essentiels, mais cela n'était pas envisagé par le régime. Bien au contraire, le seul « Noir » occupant un poste politiquement relevant au sein du gouvernement fut limogé [1]. Au même moment, la politique étrangère s'orienta vers un rapprochement avec le monde arabe, ce qui se traduisit au niveau interne par un choix explicite d'orientation identitaire et linguistique du gouvernement vers l'arabité.

En 1966, la crise éclata sur les bancs de l'école, avec une contestation de la réforme par les élèves francisants. La contestation fut vite appuyée par des hauts fonctionnaires originaires de la vallée, qui récriminaient, dans un document passé à l'histoire comme le *Manifeste des 19*, « l'accaparement total de tous les secteurs de la vie nationale par l'ethnie maure » (Bâ, 1993, 100). Les 19 furent limogés de leur fonction puisqu'ils étaient décidés, selon le président, « à mettre en cause l'unité nationale [...] aveuglés par des positions passionnelles » (Ould Daddah, 2003, 340). Dans la rue, des émeutes

1. Jusqu'en 1965, le gouvernement était régi selon la « règle du quart ». Il s'agît de la proportion des postes devant être attribués aux « Noirs ». Cette règle de répartition ethnique se fondait sur la conviction – ou le « mythe » pour certains – que les Maures constituaient presque 80 % de la population, les *Harâṭîn* étant considérés comme des Maures plutôt que comme des Noirs.

produisirent les premières victimes mauritaniennes du conflit dit « ethnique » [2]. Il s'agissait de créer « l'homme nouveau mauritanien », mais en passant forcément par sa « repersonnalisation », c'est-à-dire en redécouvrant ce qui était l'âme authentique des Mauritaniens avant les aliénations de la colonisation. Cette authenticité était à retrouver dans la foi commune, l'islam, qui apparaissait de surcroît comme le ciment de la nation, au-delà de toute différence culturelle. La Mauritanie devait ainsi reconquérir conscience de son statut historico-naturel, celui de « trait d'union entre le monde arabe et l'Afrique noire ».

La question nationale était cependant loin d'être réglée. Dans les années 1970, le gouvernement se tourna plus fortement vers le monde arabe pour des questions géopolitiques, mais cela eut également un impact au niveau des politiques culturelles, avec une plus forte orientation vers l'arabisation. Mais la question qui fit exploser le conflit, fut celle qui se construisit autour des ressources foncières des régions du Sud. Avec les sécheresses des années 1970 et 1980, une grande partie des populations rurales fut contrainte de modifier ses activités économiques. Le secteur urbain et « moderne » n'était pas du tout à même d'absorber la masse de ruraux en recherche de conversion économique, dont en particulier des milliers d'anciens esclaves *Harâṭîn* partiellement émancipés des liens de dépendance par le changement des conditions économiques de la brousse. Cette masse représentant un défi pour les équilibres du pays, le gouvernement, qui était entre-temps passé aux mains des militaires, décida en 1983 une réforme foncière qui allait affecter en particulier le système de propriété des régions méridionales, en envisageant une réoccupation des terres par le nouveau prolétariat rural. Parallèlement, les pendants arabistes se faisaient de plus en plus forts dans les idéologies des élites au pouvoir, entraînant l'émergence de l'option d'une « arabisation physique » du pays, par l'expropriation et la déportation de « Noirs africains » vers « leurs pays », le Sénégal et le Mali entre 1989 et 1991. Une partie des autorités mauritaniennes, sous la bannière du mythe baathiste de l'identité arabe, a repris les idées coloniales d'une exclusivité « ethnique » de la Mauritanie pour expulser des dizaines de milliers de ressortissants « négro-mauritaniens » du Sud vers le Sénégal et le Mali.

Depuis ces « événements ethno-raciaux », le conflit identitaire s'est en partie apaisé, mais demeure latent. Les discours des différents dirigeants qui se sont proposés de démarrer des processus de démocratisation et de « réconciliation nationale » l'ont toujours fait en insistant sur l'idée d'une paix traditionnelle entre les groupes ethniques, sans vraiment remettre en discussion les idéologies racialistes qui avaient amené le pays jusqu'au conflit intercommunautaire. Le point plus important de notre réflexion est que ces discours sur l'identité – ou

2. La plupart des opposants « noirs », même de nos jours, attribuent la responsabilité de ces événements à des « Harnos » – nom généralement attribué aux *Harâṭîn* – qui auraient été utilisés comme « bras armé » par des puissants notables maures (cette version est également celle de Philippe Marchesin). Pour d'autres, il s'agit de l'explosion incontrôlée, et donc inexplicable, de deux extrémismes ethniques opposés.

sur le rapport « horizontal » entre les communautés – a toujours servi pour dissimuler les intérêts des élites qui étaient à la base de conflits largement induits par des choix politiques émanant des gouvernants de Nouakchott.

L'exception FulaaBe

Afin de déconstruire ces discours « horizontaux » sur les relations entre communautés mauritaniennes, il s'avère très utile de parcourir brièvement à nouveau l'histoire de la « question nationale » mauritanienne, à partir du point de vue de la trajectoire d'un groupe particulier, les Peuls *fulaaBe*. L'anthropologue se trouve souvent accusé de présenter des cas très particuliers et minoritaires qui n'invalideraient pas les généralités formulées à une échelle plus large d'analyse par l'historien, le politologue, le sociologue ou l'économiste. Pourtant, l'anthropologie a toujours insisté sur l'importance du cas spécifique, non pas pour se contenter de montrer une exception particulière aux règles générales, mais parce que l'expérience et la trajectoire historique particulière d'un groupe spécifique peuvent révéler ou ouvrir de nouvelles pistes pour réfléchir à une échelle plus large. C'est dans cette perspective que le cas des Peuls *fulaaBe* peut s'avérer extrêmement significatif. La trajectoire historique du groupe, d'origine nomade et évoluant longtemps aux marges de l'État, peut nous dire quelque chose de nouveau sur la trajectoire étatique plus générale, dans ce que nous avons défini ailleurs comme « l'exemplarité des marges » (Ciavolella, 2010a). Mais dans notre réflexion, ce sont les catégories que l'on utilise généralement pour représenter la réalité identitaire de la Mauritanie qui doivent pouvoir être complètement déconstruites par la position particulière que les *FulaaBe* occupent dans ces cadres classiques de représentation « horizontale ».

Peuls nomades et bergers d'origine, les *FulaaBe* conservent une position de frontière dans le panorama politique et culturel mauritanien. Ils se caractérisent par une position ambiguë dans les classements identitaires articulés autour des oppositions Blancs/Noirs et nomades/sédentaires ; par une marginalité historique du fait de la construction et de l'expansion d'un État qui ne les a intégrés que très tardivement ; par une condition de victime lors des « événements » de 1989 ; par une situation de tensions fortes au sein des réseaux familiaux entre ville et campagne ; par une exclusion de l'accès aux ressources économiques, aux postes dans l'administration et aux flux de la globalisation. En dépit de sa spécificité, la trajectoire des *FulaaBe* peut donc être mise en perspective avec l'évolution de l'« État-nation » mauritanien dans toute sa complexité.

L'histoire « marginale » des FulaaBe

Les *FulaaBe* présents aujourd'hui en Mauritanie ont la plupart de leurs villages d'origine situés dans le centre-méridionale du pays, dans la zone du fleuve Karakoro entre les régions du Guidimakha et de l'Assaba.

Historiquement, ces lignages peuls sont les descendants des groupes qui vivaient dans la région du Ferlo au Sénégal. Autour de 1900, avec la crise écologique et la progression de la colonisation française dans le Ferlo, ils ont traversé le fleuve Sénégal et pénétré dans un territoire qui allait devenir la Mauritanie en 1905. Dans les années 1940, ils se sont finalement installés dans le Karakoro. Là, ils ont trouvé un contexte favorable en raison de l'absence de toute entité politique centralisée. Des villages de paysans n'occupaient qu'un couloir étroit de cinq kilomètres, le long des rives du fleuve du Karakoro et de quelques terres le long des ruisseaux saisonniers. Ils étaient des Peuls sédentaires (*ModynallankooBe*), des Soninké et des anciens esclaves maures (*Harâṭîn*) appartenants à la sphère tribale maure des *Ahl Sîdi Mahmûd* de l'Assaba. Pendant plusieurs décennies, malgré la présence croissante de l'administration dans les centres urbains régionaux, les *FulaaBe* ont pu bénéficié de leur mobilité et de leur marginalité pour préserver l'autonomie politique et les activités pastorales. Ils vivaient dans une sorte de « région frontière », un espace libre et « interstitiel » bénéficiant d'un espace « vide politique relatif, à la périphérie des grandes entités politiques ou calé entre eux » (Kopytoff, 1987, 28). Comme les témoignages oraux l'attestent, jusqu'aux années 1980, l'État constituait une entité étrangère et menaçante, qui devait être évitée par la mobilité ou même par le recours à des techniques magiques (*ñawndogal*). Aujourd'hui, les anciens se souviennent du temps où les gens étaient accueillis en disant : *yo bur wor'en*, « que l'État (ou la « ville ») nous contourne ». Cette condition de marginalité politique par rapport à l'État a résisté dans le temps bien au-delà des différentes étapes de la construction de État mauritanien, perdurant à travers le régime colonial et se reproduisant encore pendant les deux premières décennies de l'après-indépendance. Cependant, cette autonomie a progressivement du faire face à l'avancée de l'autorité et du contrôle territorial de l'État.

L'esprit de ce contrôle dans la région se révèle dans toute son évidence à partir des années 1940. À cette époque, le régime colonial exprime sa volonté de reconfiguration territoriale et ethnique de la région du Karakoro et plus généralement de l'Est du territoire civil de Mauritanie dans ses frontières avec la colonie du Soudan. En 1944, Paris décide de définir une frontière sur le fleuve Karakoro entre le territoire civil de la Mauritanie et la colonie du Soudan français (Antil, 2004 ; Ciavolella, 2008 ; Jus, 2003). Ce réaménagement se veut une manière de faire correspondre les territoires administratifs à des présumés territoires « ethniques », en prétendant qu'il doit y avoir une correspondance entre l'espace administratif et l'identité des communautés qui l'habitent. Certaines régions du Nord du Soudan habitées principalement par des Maures ont donc été données à la Mauritanie. Ensuite, les Français ont physiquement déplacé une tribu maure (*Ould Zbeyrât*) préalablement enregistrée à Kayes, dans les environs de la ville mauritanienne de Kankossa, offrant à leur chef des « droits coutumiers de propriété foncière » sur toutes les terres de la vallée du Karakoro. Comme le chef de la tribu me l'a confié, les Français ont suivi l'idée de « ranger les Maures en Mauritanie et les Noirs au

Soudan ». On voit bien là à l'œuvre la « raison anthropologique » coloniale (Amselle, 1990). La frontière coloniale établie sur le Karakoro correspondait à l'archétype de la « politique des races », qui reposait sur l'idée d'une nécessaire distinction administrative entre groupes « ethniques », qui pouvait aller jusqu'à la séparation spatiale.

L'opération coloniale visait également à s'assurer de la loyauté des « chefs indigènes » locaux pour garantir les intérêts de l'administration. Les Français ont attribué le leadership local aux chefs tribaux maures déplacés depuis Kayes. Une petite autonomie était octroyée aux seules communautés « noires » de sédentaires sur leurs petites portions de territoire, le long du Karakoro et des marigots, à l'intérieur d'un espace globalement soumis à l'autorité, dite « coutumière » mais attribuée par l'administration des tribus maures. Les « nomades noirs » comme les *FulaaBe* se sont vu contraints de reconnaître les chefs maures comme leurs intermédiaires dans leurs relations avec l'administration, ce qui se résumait souvent à la simple imposition fiscale sur le bétail. Cependant, ce changement dans l'administration indigène des chefferies n'a pas bouleversé l'autonomie politique des *FulaaBe* jusqu'aux années 1970. Mais il aura un impact dramatique au moment de l'achèvement de leur intégration complète dans l'État.

Ce n'est qu'avec la crise climatique des années 1970 et 1980, que l'autonomie des *FulaaBe* se réduisit à cause du rétrécissement des couloirs de transhumance et de l'avancée du contrôle de l'État. Les sécheresses et la famine au Sahel exigèrent un redéploiement sans précédent des ressources de l'État pour livrer l'aide alimentaire, qui représentait l'occasion pour les élites et les autorités nationales d'étendre finalement leur contrôle sur une zone marginalisée. Le but humanitaire n'était que le revers de la médaille d'une stratégie plus complexe de contrôle des populations. L'État a commencé la libéralisation du régime foncier en 1983 (Leservoisier, 1994) et cela dans l'intérêt d'une élite économique émergente qui se proposait d'investir dans le foncier. En outre, elle a prévu une première ébauche de décentralisation administrative avec la création des communes rurales (1986). Au même moment, les *FulaaBe* commençaient à se rapprocher de l'État, fuyant les conditions de vie dramatiques du milieu rural. Pour des Peuls pasteurs, cela impliquait l'installation définitive dans les villages, ce qui les exposait inévitablement à l'enregistrement administratif, à l'imposition fiscale plus efficace à leur égard et plus généralement à une relation plus étroite avec l'État. À la fin des années 1980, certains *FulaaBe* avaient déjà commencé à formuler de nouvelles aspirations d'intégration à la modernité étatique, avec une première participation politique aux élections municipales, avec quelques tentatives de diversification économique, l'installation dans les villes, et une volonté sans précédent d'accéder à l'éducation moderne. Ces processus marquèrent la fin de l'autonomie politique des *FulaaBe* et l'émergence d'une nouvelle relation avec l'État.

Les exceptions des FulaaBe *aux critères de classement dominants*

Avant d'analyser les effets de cet épuisement de l'autonomie politique des *FulaaBe*, nous voudrions nous arrêter un instant sur l'évolution des traits et des pratiques culturelles, ainsi que des relations socio-politiques et des représentations identitaires « inter-ethniques », telle qu'elle s'est produite entre l'arrivée des *FulaaBe* sur le territoire mauritanien au début du XX^{e} siècle et les années 1980.

Le regard extérieur de type colonial et postcolonial sur les identités de la région a toujours éprouvé des difficultés à ranger les *FulaaBe* dans les classements identitaires formulés par les administrations étatiques et les discours intellectuels et politiques. Comme nous l'avons vu, les distinctions identitaires des discours politiques, historiquement structurés depuis la colonisation, se sont articulés autour des oppositions raciales entre Blancs et Noirs ou autour des différenciations économico-culturalistes entre nomades et sédentaires, pasteurs et agriculteurs. La trajectoire *fulaaBe* est peut-être significative, de par son exception, pour entendre le problème « ethnique » mauritanien comme une question liée à l'obsession étatique d'attribuer une identité à ses sujets, mélangeant les oppositions nomades/sédentaires, Blancs/Noirs, Maures/Négro-mauritaniens et, surtout, appartenance ethnique et nationalité d'appartenance. Depuis la colonisation, les *FulaaBe* ont toujours été insaisissables par les catégories réductrices. Ces catégories classaient les populations en fonction de leur appartenance « ethno-raciale », mais associaient en plus des catégories descriptives, des modes de vie et des activités économiques : les Maures étaient forcément des nomades éleveurs, tandis que les « Noirs » étaient nécessairement des sédentaires agriculteurs. Ces raccourcis allaient certainement dans le sens d'une simplification des catégories de population pour pouvoir faciliter leur administration. Ils pouvaient de fait, s'appliquer aisément à la plupart des groupes et s'avéraient utiles en particulier dans le système d'imposition fiscale, pourvu que les deux macro-groupes fussent soumis à des régimes différents en fonction de leurs activités. Pourtant, ces raccourcis étaient bien essentialisés au point d'introduire l'idée d'une correspondance parfaite entre appartenance ethnique et modes de vie ou activités économiques. Dans ce cadre, les *FulaaBe* trouvaient difficilement leur place en tant que « noirs » et en même temps « nomades » et « éleveurs » : ils se retrouvaient ainsi parfois invisibles dans les statistiques et confrontés à des régimes fiscaux exceptionnels, quand l'administration arrivait à les leur imposer.

Les classements identitaires mauritaniens en deux blocs distincts, éprouvent des difficultés à saisir la position particulière qu'occupent des groupes de frontière tels que les *FulaaBe*. Du point de vue strictement culturel, il est indéniable que certains traits, dont notamment l'usage de la langue pulaar, les rapprochent des groupes Haalpulaar'en de la moyenne vallée du fleuve Sénégal, groupes qui d'ailleurs n'hésitent pas à les considérer comme faisant partie intégrante de leur « ethnie ». Cette adhésion aux Haalpulaar'en est parfois acceptée par les *FulaaBe* eux-mêmes, mais cela n'empêche pas

leurs tentatives de s'en distinguer en fonction des critères de classement utilisés et surtout en fonction des contextes stratégiques d'affirmation identitaire. De fait, les *FulaaBe* estiment que leur trajectoire historique a été pendant longtemps séparée des Haalpulaar'en de la vallée, qu'ils appellent d'ailleurs *FuutankooBe* ou « les habitants de la région du Fuuta ». Ils insistent également sur la différence dans les modes de vie, le pastoralisme étant considéré comme un trait identitaire très important les distinguant des « agriculteurs » du Fuuta.

À partir des années 1980, les *FulaaBe* sont rentrés dans une longue histoire d'interactions avec les autres groupes « ethniques » mauritaniens, en particulier avec les Soninkés (*SarakulleBe*) et les Maures (*SafaalBe*), plutôt qu'avec les Haalpulaar'en. Dans notre propos, il s'avère important d'insister sur les affinités culturelles qui se sont historiquement développées entre les *FulaaBe* et les tribus maures du Centre-Sud mauritanien. Les pratiques d'échanges culturels et l'existence de continuités et d'affinités sociales qui se sont constituées historiquement dans l'interaction sociale, contredisent toute dichotomie identitaire. Il ne s'agit pas là de montrer que les *FulaaBe* sont en réalité « plus arabes » que « noirs », mais que justement, ces classements identitaires n'ont pas beaucoup de sens dans la pratique des populations en question. Depuis au moins les années 1940, les *FulaaBe* ont entretenus avec les tribus maures de la région de féconds échanges culturels qui s'exprimaient dans le partage du même contexte de vie, dans une éducation islamique suivie souvent chez des familles maraboutiques *zâwiyya* des Maures et dans l'utilisation du dialecte arabe *hassâniyya* comme langue d'échange. Certains intellectuels *fulaaBe* sont parvenus jusqu'à formuler une théorisation de cet échange linguistique et culturel, le nommant le principe du *jiggore*, littéralement de « l'emprunt des autres langues ». Finalement, les cas fréquents de « parenté de lait » attestent très significativement d'un rapprochement entre familles *FulaaBe* et *SafaalBe* (Maures) en milieu rural. Les *FulaaBe* – soutiennent-ils aujourd'hui – se sont toujours sentis « culturellement » plus proches des *SafaalBe* que des *FuutankooBe* (Haalpulaar'en) ou des autres *WaalwaalBe baleeBe* (Noirs de la vallée). Le partage du mode de vie nomade et pastoral, vu son importance dans l'imaginaire social et moral de cette société, apparaissait comme beaucoup plus déterminant que l'aspect phénotypique [3], privilégié dans les discours politiques.

Au niveau linguistique, dans les classements identitaires dominants, l'opposition entre Maures et Négro-mauritaniens se recoupe souvent avec une dichotomie entre une alphabétisation arabisante pour les premiers et une

3. Les *FulaaBe* donnent certes une importance extrême aux caractères phénotypiques. Ils affirment, par exemple, pouvoir se reconnaître en tant que *FulBe* par les traits fins de leurs corps et la coloration rougeâtre de la peau. En tant qu' « hommes à la peau rouge » (*wodeeBe*), ils se distingueraient des « gens du fleuve » réputés « Noirs » (*WaalwaalBe baleeBe*). En même temps, ils reconnaissent la même couleur rougeâtre à ceux qu'en français on appelle les Maures blancs, et qu'on appelle plutôt les « Maures rouges » (*SafaalBe wodeeBe*) pour les distinguer des *Harâtîn*, généralement appelés *SafaalBe baleeBe* (Maures noirs). Cependant, cette proximité phénotypique avec les « Maures blancs » n'est jamais soulignée comme un signe de proximité « ethnique ».

alphabétisation francisante pour les populations du Sud, une opposition qui, comme on l'a vu, a toujours été au centre du conflit linguistique entre élites du Nord et du Sud pour le contrôle de l'administration de l'État. Or, les *FulaaBe* peuvent difficilement se reconnaître dans ces oppositions. Les premières intégrations de jeunes *FulaaBe* dans le système scolaire se sont faites assez tardivement, à partir des années 1970 et surtout dans les années 1980. Ces jeunes ont suivi quasi exclusivement les filières arabisantes des villes de Kiffa et de Kankossa, loin des régions de la vallée où le bilinguisme était une option possible.

D'un point de vue proprement politique, il est important de rappeler que dans les années 1970 et 1980, quelques intellectuels *FulaaBe*, partis étudier dans les centres islamiques du Moyen-Orient, ont rejoint un réseau international de pastorale peule (*Fedde yaribirdugal*) (Ciavolella, 2010b). Cette expérience est restée largement minoritaire au sein du lignage *fulaaBe*, ne concernant que quelques individus. Pourtant, elle n'en reste pas moins significative, puisqu'elle est à l'origine d'une première prise de conscience et de position des *FulaaBe* dans le débat identitaire et de politique nationale sur le rapport entre communautés. L'idée de ce groupe était de diffuser la culture pour l'éveil (*findinde*) des Peuls « éleveurs », pour les racheter de l'ignorance (*mujjere*) et de la pauvreté (*basaal*) les contraignant dans une marginalité historique. Un éveil qui devait se faire par le biais de la langue arabe. Loin de constituer la marque d'une identité étrangère et opposée, l'arabe était vu par ces intellectuels comme le vecteur neutre et universel de l'expression de la foi religieuse, mais surtout comme un moyen pour acquérir des connaissances et des savoirs « modernes », indispensables à l'émergence sociale des Peuls « éleveurs ». Une fois retourné en Mauritanie, l'un de ce *FulaaBe*, Kibbel Ali Jallo, a réussi à obtenir un poste politique. Cependant, le mouvement intellectuel était trop minoritaire pour mobiliser politiquement des communautés rurales en un même « groupe minoritaire » stratégique, dans l'arène politique mauritanienne. Il est important de retenir de cette expérience historique que la construction d'un discours intellectuel par certains *FulaaBe* cultivés, ne se faisait pas au nom d'une identité ethnique, mais plutôt pour revendiquer une place différente des Peuls « éleveurs » dans la société mauritanienne. Il s'agissait de racheter ces communautés à une condition chronique de marginalité par rapport à d'autres groupes, dont notamment les élites tribales maures et les élites des « sédentaires noirs » de la vallée. En même temps, il est intéressant de remarquer que cette élaboration intellectuelle s'est faite à travers la connaissance de la langue arabe et au Moyen-Orient. Dans l'esprit de ces intellectuels, il n'y avait aucune velléité de rapprochement « identitaire » à l'arabité. Cependant, ce discours contre la marginalisation des communautés des Peuls pasteurs opérée dans la longue durée par l'État et les autres communautés, s'exposait à la possibilité d'une récupération par le pouvoir dans son discours identitaire, dans la mesure où il sortait du cadre ethniciste de l'opposition « négro-mauritanienne » et reconnaissait une place primordiale à l'arabe dans l'évolution des sociétés mauritaniennes. L'insistance sur l'importance de la langue arabe comme vecteur d'émancipation d'un

groupe « négro-mauritanien » pouvait constituer, après un exercice de manipulation et d'instrumentalisation, une brèche dans l'opposition négro-mauritanienne qui critiquait justement l'arabisation. Dans les années 1990, un petit groupe d'intellectuels de l'association *fedde yarbirdugal*, issus d'autres lignages de Peuls « éleveurs » et non pas des *FulaaBe*, instrumentalisera ce rapprochement culturel avec la culture arabe pour déclarer l'origine arabe des Peuls et ainsi plaire au Gouvernement mauritanien baathiste de l'époque à la recherche de fractures au sein de l'opposition négro-mauritanienne (Sall, 1999).

Victimes d'une diatribe identitaire « étrangère »

Nous avions laissé la trajectoire historique des *FulaaBe* dans les années 1980, au moment de leur incorporation définitive dans l'État. Cette incorporation sera particulièrement violente.

La position de frontière occupée par les *FulaaBe* sur l'échiquier identitaire mauritanien ne leur a pas empêché de se retrouver parmi les principales victimes des éventements de 1989-1991, persécutés pour leur appartenance au monde « noir » par les groupes baathistes dominants au sein des militaires au pouvoir et prônant l'identité arabe du pays. Si les *FulaaBe* se sont rapprochés de l'État dans les années 1980, leur rencontre devait s'avérer dramatique. À la fin des années 80, la politique à Nouakchott avait atteint le point culminant de la surenchère « ethniciste » dans les débats sur la répartition des ressources et des postes, débat se basant sur les discours sur l'identité et l'appartenance communautaire entre les Maures d'« origine arabe » et les « Négro-mauritaniens » de l'opposition (Marchesin, 1992). Le « conflit ethnique » qui en découla se réverbéra bien en dehors des diatribes des élites des communautés, en investissant les communautés villageoises qui, comme les *FulaaBe*, étaient pourtant étrangères à ce type de conflit. Les élites à Nouakchott choisirent de se lancer dans une compétition ethnique qui toucha les communautés *FulaaBe*. Un conflit exogène résonna ainsi dans la campagne, reliant tragiquement le sort des villages *FulaaBe* aux évolutions nationales, dans le cadre plus général d'une persécution des élites et des communautés négro-mauritaniennes dans le Karakoro. Ainsi, des groupes armés soutenus par les autorités locales et nationales persécutèrent des milliers de Peuls pasteurs, au nom de l'identité arabe du pays, avec pour conséquence des centaines de tués, des villages pillés, du bétail razzié et des terres occupées.

Pour les *FulaaBe* du Karakoro, les « événements » de 1989-91 ont déterminé le déplacement d'une bonne partie de ces communautés en dehors des frontières mauritaniennes, au Mali et au Sénégal [4]. Pour ce qui est des déplacés du Karakoro, toutes les personnes qui se sont retrouvées au Mali sont

4. Les *FulaaBe* devraient approximativement constituer la moitié du nombre total des réfugiés au Mali, dont aucune étude académique ou émanant d'une ONG n'a été menée, sauf un recensement très approximatif du HCR au début des années 1990. Ce recensement, dont les chiffres sont à revoir en hausse, fait état d'un nombre global d'environ 15.000 réfugiés, sans différenciation par lignages. Au Sénégal, Christian Santoir

des « réfugiés » (*MooliiBe*) dans le premier sens du terme : elles auraient été obligées de traverser le Karakoro et donc la frontière mauritano-malienne, non pas à cause de déportations organisées et planifiées, mais pour échapper aux exactions, trouvant ainsi refuge au Mali. Au contraire, les conditions de déplacements (*pusgu*) des *FulaaBe* vers le Sénégal (département de Bakel), plutôt que vers le Mali, ont été différentes. Dans ce cas, les *FulaaBe* aujourd'hui réfugiés ne se seraient pas simplement échappés, mais auraient été physiquement « déportés » par des camions de l'armée. Ce qui apparaît significatif dans ce type de récit, c'est l'idée d'une planification stratégique de cette déportation (Santoir, 1990, 580). Le transport des populations n'était pas simplement motivé par la nécessité de les *ex*-pulser, de les faire disparaître du territoire mauritanien dans une claire logique d'épuration. Lorsqu'elle était planifiée et organisée avec l'emploi des ressources de l'État, l'expulsion n'était pas orientée vers le Mali, alors que cela aurait semblé plus logique et pratique. Les populations étaient plutôt transportées vers Bakel, soit à 150 kilomètres de pistes sablonneuses [5]. Ces camions n'avaient donc pas le simple objectif d'expulser les populations, auquel cas ils se seraient dirigés vers le Mali distant seulement d'une trentaine de kilomètres de Kankossa et contigu au reste du Karakoro. Ces camions voulaient « re-conduire » les *FulBe* dans « leur » pays, à savoir le Sénégal, tout simplement parce qu'ils étaient originaire de la rive gauche du fleuve. Quoique engendrés par une pluralité d'intentions et d'objectifs, les « événements » se sont structurés selon une volonté « scientifique » d'épuration de la part de certaines autorités de l'État, dans l'objectif de reconstituer une réalité historique : les *FulBe* de la région provenaient du Sénégal, et au Sénégal, ils devaient retourner. Se reproduisait ainsi la volonté sinistre de changer la distribution géographique des peuples, selon les fantasmes de correspondance entre ethnie et territoire ou entre ethnie et nation, qui avaient été ceux des colons. En 1989, les autorités de l'État mauritanien étaient parfaitement au courant des origines de ces populations « sénégalaises » : le régime colonial avait gardé trace de leurs mouvements et de leurs installations dans des archives administratives [6]. Les autorités étaient même explicites sur ce point dans leurs affirmations, comme l'a expliqué le premier secrétaire de l'ambassade de Mauritanie à Dakar : « peu importe la

(1990) a pu enregistrer un petit nombre de *FulaaBe* (environ 600 personnes, mélangées dans ces statistiques aux *FerlankooBe*) dans la région de Matam, mais il s'agirait plutôt de petits groupes *FulaaBe* restés entre le Gorgol et le Guidimakha lors des migrations de la plupart des groupes dans les années 1940 et 1970, sortant ainsi de la région du Karakoro. La plupart des *FulaaBe* mauritaniens au Sénégal se trouvent dans le département de Bakel, en provenance en particulier du département contigu de Sélibaby, mais aussi des départements de Ould Yengé et Kankossa. Malheureusement, il n'existe aucune étude sur les camps de réfugiés au Mali et dans le département de Bakel où les *FulaaBe* se concentrent en nombre, les meilleures études sur les réfugiés mauritaniens se concentrant sur la vallée du fleuve Sénégal entre Rosso et Matam (Fresia, 2009).

5. La plupart des *FulaaBe* réfugiés est originaire de la moyenne vallée du Karakoro, des départements de Ould Yenjé (expulsions de 1990) et de Kankossa (expulsions de 1989), bien loin de la frontière avec le Sénégal.

6. À la fin des années 1980, ces archives ont été entièrement transportées à l'intérieur du Palais présidentiel et leur accès a été contrôlé.

carte d'identité ou le passeport que vous détenez, c'est votre origine qui est déterminante » (Fleischman, 1994).

Conclusion

À notre sens, la trajectoire historique de ce groupe « d'exception » que sont les *FulaaBe* dans les discours dominants sur les identités mauritaniennes montre leur nature éminemment politique. Le cas ici présenté ne fait que confirmer les réflexions élaborées par l'anthropologie constructiviste ces dernières décennies sur la notion d'ethnie ou d'identité. On voit ainsi se produire une sorte de hiatus entre la réflexion scientifique et l'utilisation politique et sociale des discours identitaires, qui restent encore pour la plupart ancrés dans cette vision que nous avons qualifiée d'« horizontale » de la société mauritanienne. Notre contribution à la réflexion sur les « africanités dans le Maghreb » s'exprime dans l'apport du cas mauritanien aux hypothèses déconstructionnistes qui insistent sur la nature dynamique des identités « arabes » et « africaines » ou de toutes les dichotomies qu'on peut y associer, mais surtout sur leur manipulation instrumentale par la politique, ainsi que par les acteurs sociaux dans leur positionnement stratégique dans le champ politique et social mauritanien. Cependant, nous croyons que cette référence constante aux identités mauritaniennes sur un plan « horizontal » – qu'il soit pour en emphatiser les continuités ou les discontinuités, les échanges ou les conflits – participe de l'occultation d'une question politique plus grave, qui est le rapport « vertical » et hiérarchique entre d'une part une petite élite qui a accaparé le pouvoir d'État et les ressources économiques, et des larges strates de la population qui en restent largement exclues (Ciavolella, 2009 ; 2012). C'est alors en recentrant le débat sur le problème « horizontal » de la cohabitation entre les différentes « ethnies », en attribuant à des essences culturelles et raciales fantomatiques l'incapacité de se synthétiser pacifiquement dans une nation, que le même débat se trouve décentré par rapport au problème de la répartition « verticale » du pouvoir. Mais cela ouvre sur une autre problématique, celle de savoir ce qui se cache « au-delà de l'identité » (Brubaker, Cooper 2000) et qui demanderait une critique profonde des modes de gouvernance des élites dirigeantes du pays et de la structuration de l'injustice et de l'inégalité dans la société.

Bibliographie

AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia, 1986, *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

ANTIL Alain, 2004, « Découpage colonial et création de frontières : le cas des frontières sahariennes et maliennes de la Mauritanie », in Z. Ould Ahmed Salem (dir.), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie,* Dakar, Codesria, 46-65.

BÂ Oumar Moussa, 1993, *Noirs et Beydanes Mauritaniens. L'école : creuset de la Nation ?*, Paris, L'Harmattan.

BADUEL Pierre-Robert (dir.), 1990, « Mauritanie, entre arabité et africanité », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 54, 118-129.

BARTH Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Differences*, London, Cambridge University Press.

BENSAÂD Ali, BONTE Pierre (dir.) à paraître, *Mauritanie : pays-frontière, pays-pont,* Karthala, Paris.

BONTE Pierre, 1991, *Al-Ansâb, la quête des origines : anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

BRUBAKER Rodgers, COOPER Frederick, 2000, "Beyond « identity »", *Theory and Society*, vol. 29, n° 1, 1-47.

CIAVOLELLA Riccardo, 2008, « Tracer les frontières, fantasmer sur les hommes. L'histoire des frontières méridionales de Mauritanie », *Studia Africana*, n° 19, 62-70.

CIAVOLELLA Riccardo, 2009, « Entre démocratisation et coups d'état. Hégémonie et subalternité en Mauritanie », *Politique Africaine*, n° 114, 3-21.

CIAVOLELLA Riccardo, 2010a, *Les Peuls et l'État en Mauritanie. Une anthropologie des marges*, Paris, Karthala.

CIAVOLELLA Riccardo, 2010b, "Orienting Fulani herders of Mauritania. Identity struggles, Political marginalization and mobilization since 1950s islamization", in « La Mauritanie contemporaine : Enjeux de mémoire et nouvelles identités », *Maghreb Review*, vol. 35, n° 3 (2), numéro spécial, 306-324.

CIAVOLELLA Riccardo, 2012. "*Huunde fof ko politik* - Everything is politics. Gramsci, Fulani and the State in Mauritania", in "Central Peripheries and Sliding Contexts : Absence and Marginality as Spaces of Emergence", *Africa Today*, vol. 58, n° 3, 3-21.

CLEVELAND Timothy, 1998, "Islam and the construction of social identity in the nineteenth-century Sahara", *Journal of African History*, vol. 39, n° 3, 365-366.

CURTIN Philip D., 1975, *Economic change in precolonial Africa ; Senegambia in the era of the slave trade*, Madison, University of Wisconsin Press.

FLEISCHMAN Janet, 1994, *Mauritanie : campagne de terreur en Mauritanie. la campagne de répression des Noirs africains soutenue par l'État (Mauritania's campaign of terror : state-sponsored repression of Black Africans)*, Rapport, New York, Human Rights Watch.

FRESIA Marion, 2009, *Les Mauritaniens réfugies au Sénégal. Une anthropologie critique de l'asile et de l'aide humanitaire*, Paris, L'Harmattan.

JUS Christelle, 2003, *Soudan français-Mauritanie, une géopolitique coloniale (1880-1936). Tracer une ligne dans le sable*, Paris, L'Harmattan.

KOPYTOFF Igor (dir.), 1987, *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies,* Bloomington, Indiana University Press.

LESERVOISIER Olivier, 1993, « Histoire du peuplement et rapports fonciers à Kaédi (Gorgol, Mauritanie) de l'époque des Farba à la conquête coloniale », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, n° 7, 133-143.

LESERVOISIER Olivier, 2001, « Recompositions identitaires en Mauritanie (Maures et Peuls) : une illustration de la dialectique de la mémoire et de l'oubli », in G. Gosselin, J.-L. Lavaud (dir.), *Éthnicité et mobilisations sociales,* Paris, L'Harmattan, 245-259.

LEWIS Bernard, 1982, *Race et couleur en pays d'islam*, Paris, Payot.

MARCHESIN Philippe, 1992, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala.

N'DIAYE Sidi, 2010, « Mémoire et réconciliation en Mauritanie », *Cahiers d'études africaines*, n° 1, 51-67.

N'GAÏDE Abderrahmane, 2004, « La modernité mauritanienne. Enjeux difficiles d'une quête de citoyenneté », *Africa Development /Afrique et Développement*, vol. 29, n° 4, 56-74.

OULD AHMED SALEM Zékéria, 2004, *Les trajectoires d'un État-frontière : espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, Dakar, Codesria.

OULD DADDAH Moktar, 2003, *La Mauritanie contre vents et marées*, Paris, Karthala.

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

ROBINSON David, 2000, *Paths of accommodation : Muslim societies and French colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Oxford, Ohio University Press, James Currey.

SALL Ibrahima Abou, 1999, « Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie : le cas des Fulbe Aynabee », in A. Bourgeot (dir.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne : sociétés, développement et démocratie,* Paris, Karthala, 79-98.

SANTOIR Christian, 1990, « Les Peuls "refusés" : Les Peuls mauritaniens réfugiés au Sénégal (Département de Matam) », *Cahiers de Sciences Humaines*, vol. 26, n° 4, 577-603.

SCHMITZ Jean, 1990, « Le fleuve Sénégal : ligne de front ou voie de passage », *Afrique Contemporaine*, n° 154, 70-73.

SCHMITZ Jean, 1994, « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Toro (vallée du fleuve Sénégal) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. XXXIV (1-3), n° 133-135, 419-460.

SCHMITZ Jean, 2008, « L'Internal Africa Frontier (1987) d'Igor Kopytoff et ses héritiers », *Séminaire Frontafrique, 11 avril*, [communication en ligne : http://www.frontafrique.org/spip.php?article31].

SCOTT James C., 1998, *Seeing like a state : how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press.

TAYLOR Raymond, 2000, « Statut, médiation et ambiguïté ethnique en Mauritanie précoloniale (XIX^{e} siècle). Le cas des Ahl al-gibla et des Ahl Ganaâr du Trarza », in M. Villasante-de-Beauvais (dir.), *Groupes serviles au Sahara : approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS Éditions, 83-95, « Études de l'annuaire de l'Afrique du Nord ».

VILLASANTE-CERVELLO Mariella, 2003, « La Négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie », in M. Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme. XVI^{e} - XXI^{e} siècle : de l'extermination à la repetance,* Paris, Robert Laffont, 726-761.

WEBB James L.A., 1995, *Desert Frontier. Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600-1850*, Madison, The University of Wisconsin Press.

« Egaux comme les dents d'un peigne » : le racisme envers les Noirs libyens au miroir de la question amazighe

Stéphanie POUESSEL

Ce texte souhaite donner un aperçu sur la Libye et l'actuel débat sur la « diversité culturelle » au sein de la nouvelle constitution libyenne. Il est paru dans la *Lettre de l'IRMC* n° 8 en janvier 2012.

L'onde de choc du « réveil démocratique » que d'aucuns appellent « arabe » touche à l'ontologie identitaire de l'« Afrique du Nord » [1]. Si le débat sur l'« identité nationale » a été crucial pour justifier de l'illégitimité de la colonisation, il s'est trouvé dépassé sous les traits du « mouvement culturel berbère » en Algérie et au Maroc. Dénonçant l'oubli voire le déni politique d'une culture et d'une langue propres à des dizaines de millions de locuteurs berbérophones, les pressions de l'activisme amazigh ont porté certains fruits – le Maroc restant un modèle (dans les domaines de l'enseignement, des médias, de l'aménagement linguistique, etc.) – mais ont surtout contribué à rendre la « question berbère » légitime si ce n'est « tendance ». D'une culture « minoritaire » à une composante de l'identité officielle (cf. le statut de la langue amazighe dans la nouvelle constitution marocaine, juillet 2011), l'amazighité bute cependant contre un plafond de verre, ne pouvant que seconder la référence arabo-musulmane dans des États-nations construits sur une identité *une*. En Libye, où la langue amazighe est présente mais depuis toujours politiquement annihilée au profit de l'arabe, la chute du régime engendre tous les espoirs de la part de militants amazighs qui ne veulent manquer une opportunité sans précédent.

Face aux orientations « arabes » des membres du Conseil National de Transition libyen (CNT), des représentants des locuteurs amazighophones frappent aux portes de la nouvelle constitution qu'ils ne conçoivent pas, dans la « Libye libre », sans une reconnaissance officielle de l'amazighité, langue et culture. La constitution déjà proposée par le Gouvernement provisoire promet la « garantie des droits de la culture amazighe, toubou et touareg et de toutes les composantes de la société libyenne » (août 2011).

---

1. Cette dénomination géographique utilisée par les militants amazighs permet de se dérober au terme arabe « Maghreb » voire au « monde arabe ».

Afin d'obtenir une visibilité internationale, l'intégration des tribunes de l'ONG le « Congrès Mondial Amazigh » (CMA) peut servir de soutien et de propulseur. Ses 6e assises se sont tenues à Djerba du 1er au 2 octobre 2011 ont accueilli une délégation libyenne sans précédent. Parmi elle, un groupe identifiable de cinq Libyens s'est présenté comme depuis toujours doublement discriminé : à un racisme "racial", leur couleur de peau noire, s'adjoint un racisme "ethnique" et linguistique, celui d'appartenir aux Toubous, une population qui se déploie du nord du Tchad au sud de la Libye [2] et au nord-est du Niger et dont la langue, saharienne, appartient à une autre famille que les langues arabes et amazighes. Des décennies de marginalisation (*tahmich*) et de persécution (*idhtihad*) jusqu'à la démolition pure et simple de villages toubou par l'Etat, ont mené ce groupe à des conditions de vie précaires ou à un exil dans les pays africains frontaliers (Niger, Tchad, Soudan). Ce vécu d'un double racisme (*'ounsouriya*) cherche protection sous les auspices de la cause berbère, « la seule qui nous défendra » [3], car elle défend des principes d'égalité, de diversité et de droits civiques jusque là inexistants en Libye.

Dans le sillage du « premier forum amazigh Libyen » tenu à Tripoli les 26 et 27 septembre sous le slogan « le lien national » (*al lehma al wataniya*), pour lequel des Toubous se sont déplacés de la province de Koufra, inspirés par cette lutte identitaire reflet, l'invitation a été lancée de venir assister au 6e congrès mondial amazigh tenu à Djerba deux jours plus tard.

La mobilisation amazighe libyenne est intimement liée au mouvement global de revendication berbère incarné par le CMA. Certains de ses membres dirigeants voyagent depuis plusieurs années en Libye afin de coordonner le mouvement. De cette mouvance amazighe, les premiers drapeaux amazighs, pure création du CMA (*via* les militants Canariens qui y siègent), flottèrent à la chute de Kadhafi dans les régions berbérophones (Jbel Nefoussa, Zouara, Ghadamès, etc.) et, relayés par les médias internationaux, provoquèrent une onde de choc en « Afrique du nord » voire plus loin, à l'image de certains Marocains qui, par ce biais, prirent conscience de l'existence d'amazighophones en Libye.

Le choix de la Tunisie pour accueillir les 6e assises du CMA est lié aux « renaissances berbères » tunisiennes et libyennes. Les « invités » (autrement dit les « amis du peuple amazigh » à l'instar du groupe d'amitié euroamazigh du Parlement européen) proviennent d'horizons divers : Catalans, association les peuples des montagnes, député corse, porte-parole d'Eva Joly, tous prônent un multiculturalisme qui frôle parfois le culturalisme (comme à travers l'expression démagogique « la chute des murs des dictateurs arabes »). Venus par route des confins du Sud-Est de la Libye, les Toubous envisagent la cause amazighe comme leur seul recourt de protection, si ce n'est comme une condition de survie : ils mettent en garde contre leur marginalisation à l'avenir,

2. Régions libyennes du Fezzan et de Koufra.

3. Entretien 2.10.2011, Djerba.

ne veulent pas être chassés une deuxième fois et ne demandent qu'à être traités comme tous citoyens libyens, comme « les dents d'un même peigne » (*idem*, 2009). En soutenant les requêtes des militants amazighs, ils soutiennent l'avènement d'un État de droit, de justice et de liberté.

L'« amazighité » se déploie selon des configurations nationales différentes, avec comme dénominateur commun aujourd'hui la reconnaissance amazighe dans les constitutions post-révolutions. Mais au-delà, en ces moments de recomposition des solidarités, elle est convoquée comme garantie de démocratie et de respect des cultures « non officielles ». Elle offre un créneau aux « communautés de souffrance » comme les Toubous en Libye à travers un espoir de protection envers le racisme linguistique et racial. Sous le nom et sous le drapeau de l'amazighité, différentes causes se défendent.

II.

De la mémoire actualisée au racisme. Enjeux des rapports de force et de couleur

De la négrophobie en Algérie
Autopsie des mots qui disent le Mal en couleurs

Salim KHIAT

La culture et l'identité ont été mythifiées dans la société algérienne à un point tel, qu'elles relèvent du domaine de l'impensable, notion vulgarisée par Mohammed Arkoun dès 1984. Cette attitude collective révèle la marge restreinte laissée à la recherche en sciences sociales. Au niveau du discours officiel, ceux qui ont tranché pour un imaginaire unique estiment que le débat sur la berbérité et la négritude en Algérie est dangereux pour l'unité du pays, puisque, par ailleurs, la constitution a consacré l'égalité de tous les citoyens. Au nom des principes de souveraineté nationale et d'identité musulmane, une politique mobilisant des moyens matériels et humains a été mise en place afin d'unifier culturellement les Algériens et d'en exclure toute autre forme d'expression. Cette politique tend à inculquer un sentiment de honte, notamment à l'égard des parlers régionaux, dans l'objectif de faire disparaître les obstacles que les langues orales et que le choix des noms posaient, en délégitimant toute pluralité culturelle. En procédant ainsi, les promoteurs de cette « communauté nationale mythique » perpétuent la dichotomie millénaire qui oppose la culture du palais à celle des sujets, celle de la civilisation de l'écrit à celle de la tradition orale. Or, contrairement à la stigmatisation et à la minorisation de l'individu, opérées par les instances centralisatrices, des éléments plus fluides viennent s'opposer à la vision figée de la nation. L'affirmation d'appartenances différentes, consciente ou non de leur histoire, se substitue peu à peu à la perception unitaire de l'Algérie, tout en produisant, comme le souligne Mourad Yelès (2004, 22) cet ectoplasme socioculturel que l'on nomme aujourd'hui « patrimoine ».

Mais ces discours qui abordent la pluralité dans le cadre de l'algérianité et qui discutent l'orientation du plurilinguisme dans un pays libéré de l'ordre établi, ne reconduisent-ils pas le même schéma que le discours officiel, en s'érigeant, chacun de son côté, en défenseurs d'une « vérité » indiscutable parce qu'ils seraient les plus représentatifs en terme d'ancrage et de relation au passé ? Par la légitimité sélective ou celle de la création, certains affirment une « amazighité » primordiale, d'autres hissent le spectre d'*Al-Andalous* dont les vestiges prestigieux auraient contribué à amplifier l'image de l'Occident (*Gharb*) mythique. Une place importante est faite également à l'arabité. Ces identités plurielles sont fondées sur l'héritage du *tarikh*, de la généalogie, de la religiosité confrérique, qui apparaissent comme des ensembles mythiques calqués sur le modèle de la « communauté nationale » (Sini, 1999, 118), appliqué et promu par l'État.

D'autre part, l'approche de la négritude fortement enracinée, est très peu recherchée, sinon pas du tout favorisée. Sous ses différents aspects socioculturels et anthropologiques, la communauté négro-maghrébine reste méconnue, souvent méprisée et, pour ainsi dire, considérée comme une appartenance de « seconde zone » (Yelles, 2004, 153) du fait de la légèreté de son histoire et de la restriction du champ de sa mémoire. Cette occultation finit par faire oublier l'originalité et la véritable nature de la condition des Noirs en Algérie. Ces citoyens à part entière ne sont pas reconnus *de facto* en tant que coreligionnaires, et s'ils ont acquis une place au sein de ces tendances pluralistes ou localistes, celle-ci est dédoublée par une vision folkloriste et par des constructions péjoratives.

Les expressions telles que *saligani* (en référence aux tirailleurs sénégalais) ou encore *'abd m'çanan* (noir de senteur putride), *t'chopise* (chaude pisse), lancées au passage d'un Noir algérien, veulent signifier l'étrangeté, la différence, la distance, le refus et le mépris. Le thème que nous développons ici souhaite répondre à la question de la place qu'occupe une attitude par rapport à d'autres à l'égard de l'homme noir et le mode d'appréhension de l'Autre. Cette place laisse entière l'ambiguïté des réactions des uns envers les autres, le plus souvent selon la situation d'interrelation ou le contexte dans lequel elle est appréhendée. En effet, les combinaisons de sens auxquelles des expressions langagières peuvent donner lieu recèlent une mémoire en perpétuelle activité, pour défendre le « patrimoine idéologique » de ceux qui les utilisent.

Enfin, nous avons cherché, dans ces jeux de couleurs, d'odeurs et de sexe, à appréhender les lieux de ruptures ou de continuité dans le contraste Noir/Blanc.

Géographie langagière de la négrophobie

Dans le Sud-Ouest algérien, la même situation « distancielle » continue à exister et le même modèle des identités mythifiées est encore en activité, malgré les brassages multiples de populations durant l'histoire. On retrouve ceux qui se donnent une origine arabe, signifiant la probabilité d'appartenir à une lignée de conquérants voire de nobles (marabouts, *chorfas*) ; ceux qui se donnent l'origine Zénète (peuplement berbère plus dense au Gourara qu'au Touat), cela leur permet de se positionner parmi les hommes libres (*Ahrar*) ; enfin, seule la position de *Hartani*, c'est-à-dire d'ancien esclave ou de descendant d'esclaves ramené d'Afrique subsaharienne dans un lointain passé puis affranchi, est moins, sinon pas du tout revendiquée.

À propos de cette origine africaine qui constitue un rappel à cette situation servile, il se raconte, toujours dans ce même espace oasien, que certains hommes politiques, voulant drainer des foules, ont évoqué la fraternité et l'égalité entre les hommes, dont les « Noirs » ; ne se rendant pas compte, qu'ils commettaient un impair impardonnable, par l'évocation indirecte de la situation servile d'une partie des auditeurs, cela a contribué à l'échec de la mobilisation.

Le terme « *Hartani* » au Sud est donc employé par des groupes s'attribuant privilèges et noblesses identitaires, afin de désigner une catégorie de Noirs, réputés d'agriculteurs, qui auraient, à l'origine, travaillé dans la « saleté ». Une notion qui sera immédiatement saisie comme un outil discriminant et engagé dans ce « non échange » statutaire.

Force est de reconnaître l'ampleur numérique et significative de ces expressions, le plus souvent immorales et injurieuses envers les Noirs, il est d'ailleurs remarquable de noter que ces mêmes gens n'ont jamais, ou très peu, produit de réactions discursives de contre-sens et de contre-attaques à l'égard des attitudes discriminatoires. Leur seule façon de repousser ce qui a été considéré comme du « racisme » était de recourir à la violence. L'usage de la violence est motivé par la vision archétypale du « noir sauvage » à la musculature forte et à la physionomie « extra-ordinaire » (nez large et aplatit, lèvres de tiroir, cheveux de crin, couleur noire de la peau démonisée et réductrice).

Dès lors, les nuances dépréciatives sont teintées d'histoires amoindries, inférieures aux histoires d'un Massinissa des berbères, d'un Oqba Ibnou Nafi' et au-delà, d'un Amir Abdelkader, premier fondateur de l'État algérien arabo-musulman, et même aux histoires lignagères conçues comme des remparts impénétrables. Paradoxalement à ces histoires mythifiées, nombre de gens appartenant au cercle des Maîtres de la musique algérienne savent que Sidi Lakhdar Benkhelouf, le poète ayant produit le *diwan* le plus inspiré de la chanson *châabi* (Medah En-Nabi "S.S.L") et qui vivait à Mazagran (Mostaganem) au XVI[e] siècle, était un Africain noir. Il semblerait même qu'il soit l'auteur d'un magnifique poème duquel ressort fort bien l'idée antérieure des regards déclassés envers les Noirs dont il faisait l'objet et des rapports de subordinations explicites ou implicites entérinés par la tradition des arabo-berbères. Le poème s'exprime ainsi :

يحسبوني كحّل مغلف — ما فيا حتى دخيرة
و أنا كالكتاب مألف — فيا منافع كثيرة

En moi, tous ne voient qu'un objet noir de peau « *M'ghalef* »
Où rien ne peut-être gardé « *Dekhira* »
Et moi, tel un livre constitué « *Ma'alef* »
D'où mille choses peuvent être puisées [1].

Le Prophète lui aurait dit en songe de changer son prénom *al-Akhal* (noir) en celui d'*al-Akhdar* (vert). La négrophobie comme pratique, largement présente dans l'histoire et au plan social, redoutée prophétiquement, nous met devant le constat selon lequel « il n'y aurait pas de place, apparemment, pour un héros noir dans la mémoire collective ».

1. Poème du sheikh Sidi Lakhdar Ben Kh'louf, extrait d'une *Qasida* (petit poème) de Sidi Lakhdar Ben Kh'louf collecté par l'auteur et traduit par Linda Ben Mançour, traductrice au CNRPAH, Alger.

Dans ce dernier champ, nous retrouvons une large palette de couleurs dans l'imaginaire populaire algérien, se référant au Noir et qui le désigne directement [2]. Le terme *Asmar*, par exemple, qui veut dire brun, renvoie à la relation « entachée » particulièrement par le sang de femmes ou d'hommes noirs qui, à des époques successives travaillaient comme domestiques dans les palais, dans l'agriculture tellienne et oasienne ou dans l'armée avec une libre circulation. L'usage du même terme dans les chansons des années 1970-1980 atteste de l'ampleur du métissage, vécu comme un traumatisme par l'une et l'autre composante : celle des Blancs et des Noirs. Si, par ailleurs, le sens donné au terme de l'*Azreg* [3] traduit littéralement par « bleu » et qui signifie plutôt « mate », peut être applicable à celui de l'*Asmar*, en quoi le référent reste le même ? La spécificité dès lors, serait de l'ordre de la géographie et de la circulation spatiale du phénomène du « concubinage » et des retraits amoureux avec les femmes noires. On retrouve généralement le terme de l'*Azreg* le long du Sud-Ouest et en Oranais. Au Sud-Est, l'*Azreg* concorde péjorativement avec l'indésirable, avec celui que l'on ne veut pas nommer.

C'est au niveau des prénoms qu'on retrouve le plus de traces de l'appellation *Akhdar*, c'est-à-dire, de la couleur verte employée en référence au noir. Comme construction imagée, elle apparaît dans sa portée connotative, liée à deux mythes indissociables l'un de l'autre : le premier concerne le mythe protecteur et le second est de l'ordre de la symbolique des représentations liées au monde paradisiaque. C'est la raison pour laquelle cette même couleur est étalée sur de nombreux sanctuaires et à même les mosquées.

Toujours au niveau de la relation des mythes et des symboles, l'emploi des noms tels que Al- Hachani et Akli, rattachés au noir, est lié de façon très frappante à la cosmogonie populaire, dans laquelle la finalité de la couleur noire est de protéger les nouveaux-nés des frappes du monde invisible. En zones berbérophones d'Algérie par exemple, le prénom Akli qui signifie dans la Grande Kabylie un esclave noir, est attribué aux enfants de la petite Kabylie par opposition à la blancheur de la peau du jeune Kabyle. Symboliquement, le Noir est perçu comme un être doté d'une charge « négative » qui va servir pour protéger l'enfant ou le bébé.

Cette appréciation contrastée est basée, semblerait-il, sur une vision traditionnelle du cosmos qu'on retrouve en Kabylie, selon laquelle il est raconté que dans le mythe des cavaliers de l'Apocalypse seuls trois de ces cavaliers seraient connus par leur nom (Gabriël, Mikhaël, Raphaël) tandis que le nom du cinquième resterait mystérieusement caché. Or, dans l'un des développements du mythe d'Akli l'Ange-Noir, raconté en petite Kabylie, la mémoire populaire confère catégoriquement le qualificatif d'ange de l'Apocalypse à Akli.

---

2. Jean Schmitz (1990, 161), nous apprend que *nuul*, (tilde), veut dire « être noir » ; le noir se dit *bu nuul* qui a donné l'injure « bougnoule » en français.

3. Peu répandu dans le pays, le terme *azreg* est employé actuellement pour désigner quelqu'un qui n'est pas perfectionniste, qu'il soit instituteur, joueur de foot, ou maçon, etc. ou quelqu'un qui a des difficultés mentales.

« Comme les quatre autres, il a reçu le glaive de Dieu avec la mission de descendre sur terre pour rétablir la vérité quand tout va mal ; il a aussi pour mission spéciale d'y rétablir la justice. En foi de quoi, il est le seul à avoir reçu, en même temps, la permission d'utiliser ce glaive contre l'ange Mikhaël même. Lorsque celui-ci est descendu sur terre, il s'est laissé aller à une colère telle, qu'il a frappé aveuglément les humains sans aucune distinction : les bons comme les mauvais. Aussi brun que l'ange Mikhaël, l'ange Akli a le pouvoir (donné par Dieu) de rétablir la justice sur terre. Dusse-t-il en découdre avec l'ange Mikhaël qui, lui, ne peut être que perdant dans ce duel. Et c'est en cela que l'ange Akli est le plus fort, alors même que l'ange Mikhaël est plus grand que lui » [4].

Depuis l'arrivée importante des Noirs subsahariens au Maghreb, l'usage des expressions discriminantes ou racistes n'a fait qu'augmenter. On désignait, par le passé, le Noir en l'assimilant à l'ogre « El Ghûl » ou aux mangeurs d'âmes. Aujourd'hui, non seulement ces expressions sont reprises, mais elles ont également revivifié celles qui étaient enfouies dans la mémoire collective, pour dénigrer les Noirs, qu'ils soient locaux ou subsahariens. Car la conjoncture économique et l'orientation des politiques publiques de l'État encouragent cet état de fait. En effet, le domaine des travaux publics fait appel à cette main d'œuvre étrangère et l'État laisse les locaux livrés à leur désarroi et leur mécontentement.

Ainsi, réapparaissent presque toutes les formes de catégorisations de personnes noires : soit par leur couleur *k'hal*, voir péjorativement *kahlouche* (nègre, noiraud), *mer'ouba* (empruntés à la combustion du gaz de charbon), *guerba kahla* (gourde noire fabriquée de peau de chèvre servant à garder l'eau fraîche), *nigro-Batata* (nez gros ressemblant à la pomme de terre), *haba zeïtouna* (l'olive noire), soit carrément en référence à leur ancienne situation servile : *Kh'dim* (serviteur), *ouaçif* (domestique), *'abd* (esclave), *balouba* (en rapport à la langue intraduisible), *Saliganes* ou *Sénégales* (qui renvoient à la présence des troupes de tirailleurs sénégalais), ou encore *Kunta-Kinté* (en référence à une série télévisée sur l'esclavagisme dont le titre est *Racine*), même si cette dernière est venue bien plus tard dans les années 1980.

Le Mal des mots : « *Saligani, la Tchopize* »

Non loin de ces catégories linguistiques adoptées pour désigner les Noirs, le terme de « *Saligani* » s'employait dans le lot d'altérité, comme un synonyme. Utilisé généralement par les Algérois adultes, il renvoie à une époque où la répression était exercée par des Sénégalais mobilisés entre 1908 et 1914, et dont deux bataillons étaient stationnés en Algérie en 1910 pour les besoins de la colonisation (Ardant du Picq, 1927, 459). On entend par ce nom, non seulement les premiers soldats indigènes que le Sénégal fournissait au début de l'établissement des troupes dans ce pays, mais encore, tous les contingents levés en Afrique occidentale française (AOF), voire en Afrique équatoriale :

4. Cette histoire d'Akli a été enregistrée par l'auteur entre 1995 et 1996 en Kabylie.

Sénégal, Guinée, Haute-Volta, Niger, Tchad, Oubangui, Congo et Gabon. Incorporés dans des unités, ils formaient les troupes de régiments d'infanterie et de l'artillerie coloniales qui avaient la mission d'assurer la garde des territoires d'outre-mer (*ibid.*), autrement dit, ils furent utilisés comme « chair à canon » dans toutes les pénétrations coloniales violentes.

Le « sale » travail est devenu ainsi l'occupation principale de ces militaires, maltraitant les Algériens et les Algériennes, en retardant les autorisations de visite des prisonniers, en dissimulant l'arrivage des couffins [5] remplis d'aliments, en chargeant brutalement les « recherchés » dit « terroristes » ou « *fallagas* ». Ils se donnaient le droit d'interrompre les nuits calmes de familles entières par les enlèvements et les arrestations fortuites, les inimaginables tortures, et surtout, des viols commis sur les femmes.

Face aux atrocités de ces Noirs « chrétiens » et face aux risques d'amalgame que la société algéroise pouvait opérer à travers la couleur de peau dans la définition de race, les Noirs algériens qui tenaient, tout naturellement, des relations de réciprocité et de partage des mêmes valeurs de la Cité « El Casbah » en cette période coloniale, répliquaient en s'adressant à elle-même et en même temps à la société blanche, par un unique et poétique proverbe, dans lequel ils se prononcent contre celui qui s'habillait en rouge :

إذا حبيت تتمسخر بالأسمر (الأسود) لبسلو لحمر (اللون الأحمر)

Si tu désires te moquer du Noir, habille le en rouge.

Les données recueillies et accumulées à Alger, à l'Est comme à l'Ouest, défendent bien la distinction entre Sénégalais chrétiens et musulmans qui émanent essentiellement des témoignages de familles comme celui que nous retenons ici où le lien entre un soldat sénégalais et une confrérie noire d'Alger est la langue Bambara :

> Osman avait été recruté comme soldat au débarquement des troupes sénégalaises à la Casbah d'Alger, où se trouvait l'une des plus importantes casernes, occupée autrefois par l'armée turque du dey Hoceine. Le bonhomme avait intégré avec d'autres confrères, par le biais de la langue commune, la confrérie Bambara dont le chef était le cheikh Hocine : originaire du Soudan, il avait été le meilleur informateur d'Émile Dermenghem, auteur de l'ouvrage *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Les liens établis entre ces soldats et les différentes confréries ethnico-religieuses étaient une pratique courante. Parmi les siens, il faisait ses prières et ses ablutions comme tout le monde. Son statut de militaire lui permettait de rendre beaucoup de services aux familles noires. En moto, il transportait des lettres, des cigarettes et de l'argent aux détenus noirs, et indiquait aux familles les lieux de détention de ceux qui étaient considérés comme des portés disparus. En tant que musulmans, nombre d'entre eux ont fini par s'installer et se marier à des noires algériennes. Mounir, originaire de Guinée et balafré sur les deux joues, avait épousé Khalti Tamani, selon la tradition musulmane. Il a pu décrocher un travail de serveur à la préfecture.

5. Jusqu'à aujourd'hui, le terme de couffin désigne la prison. Et quand on veut rappeler à quelqu'un les conséquences d'une faute punissable par la loi, surgit l'image du couffin pour signifier qu'en prison les habitudes d'avant, les privilèges et les biens alimentaires ne sont pas tolérés.

Revenons à ce proverbe, « si tu désires te moquer du Noir, habille le en rouge », qui appartient à la littérature populaire et qui peut apparaître sans effet et sans réponse au besoin d'exprimer, par ailleurs, dans un jeu de mots qui remet en cause le vêtir et le paraître de ces troupes, le même sentiment de domination et la même souffrance endurée. Rappelons qu'ils avaient déjà, par le passé, été considérés dans l'imaginaire collectif comme des « bêtes frénétiques », « avides de sang », si l'on nous permet de reprendre le mode de perception des troupes coloniales subsahariennes dans le discours français, déployées pour mieux effrayer l'ennemi allemand lors de l'occupation de la Rhénanie entre 1918 et 1930 (Gomis, 2009, 71).

Quel est donc la fonction de ce proverbe, où seule la force des armes règne entre occupant et résistant, et où la parole « codée » du dedans de la société, assignant à la couleur rouge un rôle symboliquement indésirable, échappe à l'emprise du colonialisme ? Il s'agit sans doute d'une réaction collective, partagée par une majorité des Noirs algériens, tirant la leçon de l'histoire et dans un contexte bien précis, signifiant le refus de tous les condamnables agissements des soldats Africains se battant sur un sol qui n'est pas le leur et participant à la réparation des dommages que ce « colon noir » a causé dans les relations fraternelles et les valeurs partagées entre Noirs et Blancs d'Alger.

Aujourd'hui, la couleur rouge ne dévalorise en rien le Noir qui veut la porter. Rien aussi ne justifie ce malaise d'apparat qui dicte le choix pour certaines couleurs et qui en exclue d'autres. C'est en fait la présence du collectif « Noir » dans ce proverbe qui, dès qu'on le prononce, pousse les concernés à se replier sur eux-mêmes, à se sentir gênés, presque effrayés par le regard des autres. Cette réalité a bel et bien existé et tous les Noirs qui ont hérité du passé esclavagiste, la connaissent. Ils sont persuadés d'être observés, et pensent donc qu'en rouge, ils feront l'objet de moqueries des Blancs. Pour qu'on ne nous reproche pas l'exagération de s'étendre horizontalement sur des régions paraissant lointaines, nous reprenons ici le témoignage de la tunisienne Affet Mosbah (2004) paru dans la revue *Jeune Afrique* comme réponse à notre comparaison entre les réactions des Noirs face à la couleur rouge : « J'ai le goût des vêtements sombres. Si je déteste le rouge, c'est sans doute qu'en "rouge" un Noir est doublement visible ». L'utilisation du terme « doublement » met le rouge, à tort, sur le banc des accusés, le condamnant pour avoir déclenché un désordre d'appréciation, en se mélangeant aux autres couleurs. Il constituera ainsi, ne connaissant pas sa « vraie » histoire ou son roman noir, un prétexte valable pour « déculpabiliser » et apaiser le subconscient des Noirs de l'immense erreur de l'incompatibilité et de l'impensable mariage entre les couleurs noire et rouge.

La banalisation et la démystification du port de la couleur rouge semblent passer à un niveau optimal avec la venue et la mise en actualité un peu accélérée des festivités rituelles des Ouled Sidi Billal dont la résonance est afro-maghrébine. Le caractère public de ces fêtes traditionnelles, tout en permettant d'affirmer l'identité noire, est l'occasion de paraître en habits aux

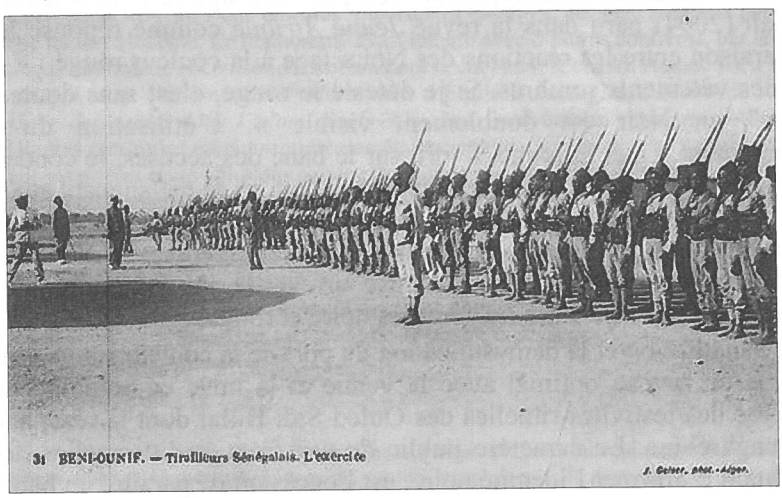
couleurs africaines, où le rouge est très familier. C'est dans ces moments forts de religiosité, teintés d'une africanité libre que les Noirs tentent de donner une visibilité à leurs propres couleurs-symboles.

Le fait de s'interdire du rouge dans la légende noire mise en avant, renvoie au signifié de la couleur, de celui qui l'avait porté le premier, si ce n'est le Sénégalais (*Saligani*) faiseur du mal, le second dominateur, à la tenue militaire en kaki avec une bande en rouge sur les côtés du pantalon, un turban rouge sur la tête, ressemblant à celui des pachas turcs, et une ceinture rouge au ventre, mort pour la France.

Le génie des Noirs musulmans de « dramatiser » la couleur rouge à l'échelle du Maghreb et dans la longue durée, semble un acte d'acquittement de sens, où les Noirs se donnent une sanction autopunitive. Plus encore, en s'interdisant de paraître en rouge, les Noirs enterrent ce qui pourrait motiver le souvenir de la confrontation avec ces Noirs chrétiens et le malheur des Algériens à cette époque. En niant, à travers ce proverbe, tout point commun avec ces Sénégalais, en se plaçant dans le camps des opprimés, les Noirs algériens s'éloignent de cette partie de l'histoire et expriment, par la même occasion, leur mécontentement vis-à-vis de la violence et le mépris de ces militaires noirs et de ceux qui sont venus après. Ce qui donne à croire que la performance de ce proverbe noir, dépasse ce cadre politique pour prendre un corps normatif qui incite le Noir à se détester en rouge et à chaque fois qu'il le porte.

Il s'agit donc de « vérité historique » bien conservée dans la mémoire du verbe ou tout simplement d'une « coupe » de plusieurs substrats qui se sont formés à travers le temps, nourrissant les mots et les discours de la différence de race, de la supériorité du Blanc, méprisant toute la fierté qui fait l'être Noir.

Carte postale n° 1. « Beni Ouanif. Tirailleurs sénégalais à l'exercice »



Source : J. Geiser.

Carte postale n° 2. Tebessa, 1954

Source : Yann Jan.

Alors faut-il peut-être évoquer avec entêtement « rétrospectif » ce qu'on dit de la femme noire, ce qu'on pense d'elle à l'heure où la « machine à remonter le temps » commence à fonctionner, en se donnant la peine de creuser la plateforme de la sexualité en situation d'esclavagisme ou de domesticité, et de relever ces mentions dans les expressions populaires, pour se rendre compte des « tragédies » qu'elles contiennent. Nous pensons qu'il est utile, en restant fidèle à l'idée du Maghreb et de son africanité, de revenir sur cette autre réalité tout en gardant à l'esprit « qu'il n'y a pas eu que cela » pour comprendre que c'est dans la pluralité et le pluriel que l'on arrivera à mieux cerner le fonctionnement narratif de l'altérité à l'égard de l'homme Noir et d'atteindre les seuils de rupture ou de partage dans la relation à l'Autre.

Sur la sexualité des Noirs

Un autre espace de l'intimité d'un homme noir ou d'une femme noire se retrouve dans l'imaginaire érotique d'hommes blancs à Alger et dans certaines villes de l'Ouest algérien, qui décrivent les différentes sensations généralement ressenties au contact sexuel avec une femme noire. La sexualité de l'homme n'étant pas considérée enrichissante dans le vocabulaire du dominant, on ne trouve que peu d'histoires qui peuvent nous informer sur les usages et l'activité sexuelle des Noirs, en dehors de ce qu'on peut lire dans la littérature arabe. Le peu qui existe s'inscrit dans la logique inversive qui veut que l'« impuissance » du Noir est toujours l'alibi de son exclusion en tant qu'acteur social, ou encore

que la notion de *skhoun* (chaud) est un prétexte pour créer une catégorie « hors norme », synonyme de défaut. La première idée largement diffusée dans les milieux urbains visant l'intimidation volontaire de l'interlocuteur (l'homme noir), est celle qui s'autorise à placer le sexe noir comme une thérapie, en d'autres termes, comme un moyen pour se débarrasser du rhumatisme rangé dans la case des maladies « incurables ».

Dans ce contexte, Mohamed Ennaji (1997) rapporte avec beaucoup de précision l'image construite autour des corps de la femme blanche et autour de celui de la femme noire dans la société marocaine (des données similaires ont été recueillies en Algérie). Il écrit : « la blanche est un corps de glace sans répondant, impassible aux caresses, une neige d'hiver. La noire, en revanche, est le feu de la Géhenne [...]. Paradis par temps chaud et armure contre le froid, son contact guérit le souffrant, assouvit la passion, dissipe les maux consécutifs au froid et à l'humidité, et fait grâce des maux du dos et des articulations » (*ibid.*, 65).

Ces mêmes acteurs algériens devant leurs concitoyens, et leurs voisins noirs, se plaisent aujourd'hui encore à répandre l'idée de l'impureté de la femme noire ; elle serait notamment « porteuse de maladies contagieuses ». On parle souvent de Noires syphilitiques, sans que personne n'affirme avoir exercé le coït avec une Noire.

Cependant, à l'époque des maisons princières et de la puissante bourgeoisie, on usait de produits divers pour prévenir la grossesse des femmes noires et on recourait aussi à des préservatifs sommaires, tel l'introduction de bouts d'étoffe dans le vagin au moment de la copulation. Le *coïtus interruptus* était admis par la loi islamique pour les concubines noires (*ibid.*, 67). Les signes syphilitiques et blennorragiques, au sens sémiologique, d'où découle le nom familier de la « *tchopize* » (chaude pisse) [6], permettent d'imaginer le nombre important de cas d'infections, au point de se souvenir des « destructions » urinaires, génitales, engendrées et que la médecine a catégorisées par la suite. Ceci laisse penser, que l'esclavage recèle aussi une mémoire du plaisir, et que ces maladies qui semblent aujourd'hui de proches « ancêtres » du SIDA, n'ont opéré rétrospectivement qu'un changement de milieux et de temps, c'est-à-dire, qu'elles ont greffé ce qui relevait du domaine de la prostitution à celui du concubinage et des esclaves du lit (*ibid.*, 66), au sens privé.

Ce mode « véridique », qui montre ce qu'ont subi sexuellement de nombreuses femmes noires, au point d'en garder la mémoire, se présente comme une offense à l'égard des Noirs, ce qui nous conduit à dire, pour conclure, que l'identité algérienne ou maghrébine se conçoit, comme nous l'affirme Abderrezak Dourari (1999), selon une topologisation, ou selon la

6. Le pouvoir et l'autorité de la mère du garçon est plus que déterminant dans le choix de l'épouse à Alger et, en ce sens, une femme noire n'a aucune chance d'être élue, puisqu'elle ne représente pas les canons de beauté de la femme blonde aux yeux vert. Même une femme blanche de peau qui a les cheveux noirs ne rentre pas dans les idéalisations de cette mère demandeuse.

circulation de la norme de « faire mal » au Noir ou de faire du Noir « le mien » dans l'esprit de celui qui le vise. Cette même norme change toujours en déplaçant continuellement cet être entre l'ailleurs et l'ici, maniant volontairement les séquences de son histoire horrifiante à son bon vouloir, pour répondre ainsi, soit au besoin du démarquage et l'instauration de l'écart, soit au rapprochement.

En terme de « phase », c'est immédiatement après l'arrivée de ces nouveaux Noirs subsahariens que la mémoire des « esclavages passés » s'est comtemporanisée, au point de les réduire exclusivement à cette mémoire d'un autre temps. Au niveau des rapports sociaux, Abderrezak Dourari montre bien, à ce titre, les différents modes de constructions et les rouages identitaires dans les expressions culturelles de la société algérienne lorsqu'il affirme que même si cet « ailleurs » est un « ici » il est toujours loin mais plus englobant (*ibid.*, 78).

La négritude, qui est une représentation collective de soi et qui nourrit pourtant nombre de nos *diwan*-s et de nos célébrations rituelles, s'affiche pour l'instant comme un discours de repli sur soi et de construction d'identités insulaires, synonymes de sortie du « bas de l'échelle » et du maintien de la mémoire vivante. Elle a pour mission de donner corps à sa propre histoire et à ceux qui ont fait d'elle un combat de sens, en multipliant le nombre des rituels dans lesquels ils sont, à la fois, « auteurs et support de toute une scripture », pour reprendre l'expression de Paul Zumpthor (1983), qui semble être insuffisamment explorée, alors qu'elle se réfère au contexte de son langage et de ce qu'elle dit de son africanité.

Bibliographie

ARDANT DU PICQ Charles, 1927, « Le tirailleur Sénégalais », *Bulletin de L'armée d'Afrique*, 4e année, n° 40, décembre.

DOURARI Abderrezak, 1999, « Mode d'être et dialectique de l'un et du multiple dans les expressions culturelles de la société algérienne. Essai d'une sémiotique sociale », in A. Dourari (dir.), *La place des formes d'expressions populaires dans la définition d'une culture nationale*, Actes du colloque du G.R.E.S.L., Tizi-Ouzou, Université de Tizi-Ouzou, 68-78.

ENNAJI Mohamed, 1997, *Soldats, domestiques, et Concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*, 3e éd., Casablanca, EDDIF.

GOMIS Christelle, 2009, « Les troupes coloniales françaises et l'occupation de la Rhénanie (1981-1930) », in « Un Monde en Noir et Blanc. Amitiés post-coloniales », *Cahiers Sens Public*, n° 10, 69-79.

MOSBAH Affet, 2004, « Être noire en Tunisie », *Jeune Afrique*, n° 2270, 11-17 juillet, [article en ligne : http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN11074etreneisinu0/].

SCHMITZ Jean, 1990, *Dictionnaire wolof-français*, Paris, Karthala.

SINI Chérif, 1999, « Acculturation et culture locale : le cas de l'humour de Fellag », in A. Dourari (dir.), *La place des formes d'expressions populaires dans la définition d'une culture nationale*, Actes du colloque du G.R.E.S.L., Tizi-Ouzou, Université de Tizi-Ouzou, 117-128.

YELÈS Mourad, 2004, *Les fantômes de l'identité : histoire culturelle et imaginaires algériens*, Alger, ANEP.

ZUMPTHOR Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil.

Les Tunisiens noirs

Entre stéréotypes, racisme et histoire : regards sur l'actualisation d'une identité « marginalement intégrée »

Stéphanie POUESSEL

> Dans mon pays, le racisme n'est pas institutionnel : jamais vous ne verrez un député exprimer des thèses xénophobes à la tribune de l'Assemblée nationale. Il est avant tout social. Il s'éructe dans les rues, s'abrite derrière les persiennes, se trahit par des attitudes ou des regards... C'est un crachat permanent et camouflé. Qui peut en témoigner sinon les Noirs eux-mêmes ? Mais la plupart se taisent, comme s'ils craignaient de passer pour des esprits étriqués, pour des complexés, voire des paranoïaques.
>
> Affet Mosbah (2004, 41).

Un jeune employé de supermarché est interpellé par son collègue « hé Noir » (*kahla*). Une cliente, Noire tunisienne, remarque cette scène, s'approche de lui, lui demande son nom, lui fait remarquer que ce dernier est très beau (*mahleh*) alors pourquoi ne se fait-il pas appeler par son prénom, « comme tout le monde », interpelle-t-on un Blanc en disant : « hé Blanc !» ? Cette scène se déroule à Tunis, dans le quartier Lafayette, en mai 2011. Il est des appellations qui ne « passent plus », indices d'un malaise qui dépasse la question des terminologies pour nommer l'« autre » et qui expriment un ordre qui se bouleverse, un rapport de force identifié et condamné et une volonté de recouvrer une dignité bafouée.

Un « groupe » officiellement uni autour d'une couleur de peau qui serait noire ne s'est, en Tunisie, jamais segmenté d'un ensemble « blanc » ; la tradition politique du monde arabe explique ce constat, celle d'identifications davantage ancrées dans le lignage, la parenté et l'appartenance « tribale ». Pourtant, des « différences » de couleur de peau existent et se voient récemment réifiées. Comment émerge alors, en filigrane de la définition d'un groupe national, la constitution d'une identité raciale enserrée dans un souci d'égalité, d'universalisme et de transcendance des distinctions émanant de la couleur de peau. Il ne sera pas question de juger d'une « nature raciste » mais d'appréhender les préjugés de couleur comme la conséquence d'une histoire politique particulière – celle de l'esclavagisme – et de la définition des groupes qui, au Maghreb, peine à dépasser les critères de parenté (lignages), de régions, de langues (arabe, berbère) voire de religions ; les dichotomies ethniques s'étant essentiellement construites sur une opposition Arabe/Berbère.

Le « discontinu » qui fait aujourd'hui d'une partie des Noirs tunisiens, un groupe qui se conscientise par l'expression des modalités de leur traitement (appellations, discriminations, etc.), est inédit. Il est inédit à la mesure de la force des résistances qui en fait un sujet sensible, souvent présenté comme tabou, auquel on objecte une unité nationale qui surplombe les différences, voire un islam égalitariste par nature.

La dénonciation des attitudes racistes qui appelle à l'« intégration » d'un groupe « marginalisé » se déploie sur la scène médiatique, artistique et journalistique en Tunisie. À la confluence de courants internationaux mais aussi d'une conjoncture de mobilités interafricaines dont le Maghreb en est une des sociétés d'accueil importantes, nous verrons comment la spécificité de la couleur de peau s'avère dorénavant un des possibles de l'identité tunisienne.

Pour cela, il s'agira de cerner la résonance publique mais aussi personnelle de certains évènements ou actes liés à la couleur de peau et leur médiatisation au sens large (réseaux sociaux, médias, art, etc.). L'appréhension des couleurs qui sera faite ici, provient essentiellement du contexte urbain de la capitale de Tunis. Aussi, souhaitant rompre avec les poncifs de l'ethnologie, l'investigation cible davantage la scène culturelle, artistique et universitaire tunisienne.

De la difficulté de nommer : qu'est-ce qui « fait » les Noirs tunisiens ?

> Les races n'existent qu'en tant que phénomènes sociaux. L'apparence n'est pas première mais l'une des conséquences possibles d'une pratique sociale de différenciation ou de discrimination. Ainsi, cet Afro-américain perçu comme Noir dans son pays mais comme Maghrébin en France, ces Juifs qui n'ont été perçus comme Blancs qu'en écho à la racialisation des Noirs aux USA ou ces Blancs qui s'aperçoivent avec étonnement que le Blanc est aussi une couleur (Bensa, 2010, 94).

Comment définir le groupe « Noir tunisien » ? Concernant la question raciale, « comment décrire ce qu'on ne peut guère nommer sans susciter la polémique ou la méprise ? Comment analyser ce qu'on ne peut interpréter qu'au risque de la simplification ou de la caricature ? » (Fassin, 2009, 29). De plus, en ce qui concerne la situation des Noirs tunisiens, la difficulté est grande à cerner un maillon détaché, discontinu de la société tunisienne, l'histoire d'assimilation culturelle de cette « minorité de couleur » (et non socio-économique) au reste de la société, rendant difficile l'appréhension de traits différenciateurs saillants. Et pourtant, un ensemble d'appellations spécifiques distinguent ce « groupe ». Les termes en vigueur sont *chouachine* (littéralement les réglisses), *oussif* (qui réfère directement à l'état de servitude et par extension aux Noirs), des nominations nouvelles comme *asmar* (couleur brune) et des appellations urbaines tel que *kahlouch* (dérivé de noir). Historiquement, on identifiait aussi les termes *'abid, zanj, kafir, koufr* (incroyant, mécréant), ces derniers étaient par exemple utilisés par le voyageur

Ibn Battouta au XIVe siècle, en référence à leur pratique religieuse jugée non orthodoxe. Enfin, l'investis-sement du terme anglo-saxon « *black* » est récent et vise une frange « jeune » et/ou artistique de la population noire tunisienne. Un des membres du groupe de rap « Armada Bizerta » a adopté Blacko-M comme nom de scène. Deux DJ réputés des scènes nocturnes tunisiennes ont choisi les noms de DJ Black Jack (originaire de Gabès) et DJ Fathi Black (du Kram, banlieue de Tunis). Ce type d'appellation reflète le regain de fierté qui enserre dorénavant la peau noire, à l'instar de DJ Black Jack qui regrette de ne pas être aussi noir que ses frères [1].

Au regard de l'histoire, Inès Mrad Dali (2005) définit les Noirs en Tunisie par l'appartenance à un passé servile et à une descendance d'origines incertaines, peu valorisantes (absence de *nasab*). Une unité de groupe est donc envisageable autour de l'histoire esclavagiste bien que tout Noir maghrébin ne soit pas issu de l'esclavagisme, comme c'est le cas au Maroc de certains *Haratines* « autochtones ». Au-delà de cette histoire esclavagiste souvent ignorée, Inès Mrad Dali avance que seule la couleur de peau est aujourd'hui un identifiant de ce groupe qui se caractérise justement par l'« état de non-organisation politique (revendications identitaires) voire l'absence d'une identité propre qui dépasse le cadre d'un phénotype commun [2] » (Mrad Dali, 2009, 14).

Au vu de ce rapport de force historique, on peut émettre le postulat d'un « groupe » Noir tunisien historiquement subalterne et dont cette différenciation serait à la base de la distinction raciale. Selon Lucette Valensi, un Noir n'est pas subalterne parce qu'il est de couleur noire mais il est perçu « noir » (avec tous les dégradés, toutes les nuances possibles issues de ce conditionnement politique) parce qu'il est assigné à une place moins égale que d'autres, parce qu'il est « *beyond the pale* » (Valensi 1986). Autrement dit, on ne naît pas Noir, on le devient suite à un rapport de force entre ceux qui dominent et les « autres » : « *Shwashîn*, *Ahrâr* et Noirs ne forment donc pas des catégories ascriptives mais un ensemble stratifié dans lequel la différenciation sociale est conceptualisée et légitimée par le discours sur la dichotomie Blancs/Noirs » (Valensi, 1986, 828). Dans les années 1970, l'anthropologue Geneviève Bedoucha notait un désir d'égalité dans les relations Noirs/Blancs dans la région du Jérid (sa période de terrain se situe entre 1971 et 1975 [3]) et une volonté de « retour de balancier » : le chiffre cinq devint tabou (car il évoquait

1. Extrait d'entretien, 15 juillet 2011, Gabès.

2. Plus précisément : « la disparition d'une multitude "ethnique", justifiée par les origines très différentes des Noirs venus en Tunisie, dans une masse uniforme désormais identifiée par le biais du phénotype seul » (Mrad Dali, 2009, 15).

3. L'article issu de cette recherche (Bédoucha, 1984) ne semble avoir eu que peu d'écho dans le monde universitaire. Rarement cité, encore moins repris, il témoigne du peu d'études perpétuées dans la tradition amorcée par Geneviève Bédoucha, celle d'un regard sans complaisance ni victimisation sur les rapports Noirs/Blancs dans la Tunisie de la décennie 1970. Ses résultats entachent le mythe de la « Tunisie homogène » dont Habib Bourguiba est le principal créateur en enrayant tribalisme, spécificités religieuses

le métayage), les terres furent rachetées par les anciens esclaves, l'école a offert un rôle d'instruction pour tous, l'importance de l'émigration en France a permis l'évolution socio-économique des anciens paysans noirs. Une revanche socio-économique des Noirs tunisiens (Mrad Dali, 2009 ; Jouili, 2009) grâce aux migrations maghrébines en Europe peut constituer un élément d'explication de cette revalorisation identitaire. Ces immigrés revenaient au pays fort d'une ascension sociale qui rehaussait leur statut et leur offrait une possibilité d'émancipation voire de libération socio-économique. Geneviève Bedoucha (1984, 109) remarqua « la frustration sociale profonde de ces hommes devant une vie et une histoire de précarité, d'incertitude, de dénuement ; c'est la prise de conscience de cette longue humilité qu'aujourd'hui l'on ose rejeter, avec arrogance, ou encore avec crainte ». Malgré cela, l'image qui enserre cette frange de la population est celle d'une certaine précarité si ce n'est celle d'une difficulté à concevoir sa réussite socio-économique ; à l'instar de Dhaou, un homme d'affaire noir tunisien qui possède une villa dans la banlieue chic d'Hammam Sousse et qui doit constamment faire face au fait qu'il soit perçu comme un étranger (observation juillet 2011).

À la recherche des critères de définition du « groupe », on remarque que certains traits physiques font l'objet d'une distinction esthétisante. Il en est des cheveux crépus des personnes noires. Houda, journaliste qui se définit comme « Noire tunisienne » (RTCI, 2011) place cet élément comme plus décisif que la couleur de sa peau dans la catégorisation d'« être Noir » et donc dans la discrimination dont elle a été victime depuis son enfance : « les cheveux crépus ça veut dire que je suis Noire même si je ne suis pas très très noire » (*id.*). À Gabès dans le Sud-tunisien, certaines femmes noires ont une manière particulière d'expliquer la spécificité des cheveux des femmes noires, cheveux crépus et non abondant pour une chevelure longue et lisse, à l'instar du critère de beauté imposant dans le monde arabe. La légende raconte que l'ancêtre d'une tribu noire de Kbili [village dans le Sud-Ouest tunisien, près de Douz] possédait des cheveux très longs et lisses mais souffrait de pauvreté. À l'inverse, la femme blanche était coiffée de cheveux crépus mais possédait de l'argent. Affamée, la femme noire lui proposa ses beaux cheveux en échange de la *bsisa* [plat tunisien] [4]. La mode de la chevelure frisée, crépue, volumineuse donc laissée à l'état naturel, perce *via* des Tunisiennes venues de France suivant notamment en cela la mode afro-américaine. Wafa exprime ce regain de fierté vis-à-vis des cheveux :

> « *Girls only* » *topic !!! Ladies, how would you define « good hair »* » : C'est quoi pour vous de beaux cheveux ? Sont-ils par définition, lisses, doux et soyeux ? Qui a imposé cette règle ? Pourquoi devrions-nous nous y plier ? On s'obstine à détendre les cheveux à coups de produits chimiques, extrêmement nocifs soit dit en passant, de fer à lisser et de sèche

et tous les particularismes. Pour les chercheurs, il est en effet plus aisé d'envisager l'histoire de l'esclavage ou de l'abolition de la traite que de s'atteler à décrire les rapports Noirs/Blancs aujourd'hui, issus pour une large part de cette histoire, mais qui se déclinent de manières spécifiques et à l'aune d'un contexte contemporain inédit.

4. Extrait d'entretien de Maha, 12 juillet 2011, Tunis.

cheveux. Pourquoi ? Pour avoir une chevelure qui se rapproche le plus de celle d'une « blanche », alors que notre épiderme est là pour nous rappeler que ce n'est qu'un leurre... J'aimerai voir plus de tignasses, plus de boucles, plus d'affros, plus de femmes noires assumer leur chevelure : *natural is beautiful... black is beautiful...* [5].

Ces différents traits différenciateurs, d'ordre physique, historique et subalterniste font aujourd'hui des Noirs tunisiens un groupe « marginalement intégré » [6] mais qui ne s'est pas constitué en groupe identitaire au sens de projet commun, de défense d'une cause, d'érection d'une histoire commune (l'esclavagisme, l'origine subsaharienne, etc.), contrairement aux différents mouvements de lutte afro-américains ou de Noirs de France (Senghor, 2006). En Tunisie, la couleur noire rejoint un ensemble de stéréotypes à la croisée de l'islam, de l'afro et de l'artistique.

Artistiquement Noir. Stéréotypes, modes et marges

Islam mystique, reggae et rap

Si la représentation de la couleur noire en terre d'islam a fait l'objet de toutes les descriptions jusqu'aux plus essentialistes (Lewis, 1971) [7], certaines stéréotypes d'apparence ancestraux se cristallisent aujourd'hui. C'est le cas du lien entre négritude et mysticisme qui s'actualise dans certains domaines fantasmatiques tel que le *stambeli* [8]. Ce dernier est présenté comme un mixte entre des traditions africaines animistes et la pratique religieuse musulmane, reconduisant la distinction entre une « Afrique » animiste voire païenne et hors des religions du livre et un Maghreb appartenant, lui, à la tradition arabo-musulmane [9]. Cette injonction « africaine » d'un rituel maghrébin est, selon Jean Schmitz dans cette présente publication [10], un stéréotype historiquement construit alors que la « magie-sorcellerie » est répandue dans l'intégralité du monde islamique. Ce préjugé réifie le « déni d'islam » (Schmitz, 2006), un

5. Contribution au groupe *Facebook* « assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur », 28 juin 2011.

6. Extrait d'entretien de Maha, 2 mai 2011, Tunis.

7. Geneviève Bédoucha récuse le propos de cet ouvrage : « Oui il fallait parler des préjugés et de la discrimination raciale en pays islamique, en parler même si cela dérange, dénoncer haut et fort le mythe d'une société musulmane plus vertueuse. Oui rectifier une erreur est une tâche légitime pour un historien. Comme l'affirme cet éloquent proverbe persan derrière lequel l'auteur a jugé bon de s'abriter : « citer un blasphème n'est pas blasphémer »... Mais ne citer que le blasphème ? » (Bédoucha, 1982, 537).

8. À l'instar du *gnaoua*, ses origines culturelles supputées sont multiples. La plus répandue postule que « le *stambeli* serait lié à la diaspora nègre et aurait été importé au Maghreb par les anciens esclaves » (Ferchiou, 1994, 341). Il est traditionnellement défini comme un culte thérapeutique pour soigner les maladies psychiques, conduit par des guérisseurs et des musiciens noirs.

9. « Le *stambeli* apparaît comme une variante locale de la tendance universelle à l'incarnation du sacré. Au Maghreb cette tendance a subi l'influence de l'islam mais, elle demeure l'expression religieuse d'un groupe particulier et liée à son histoire culturelle africaine » (Ferchiou 1994, 346).

10. J. Schmitz, « La question noire à partir du Nord ou du Sud du Sahara : entre la "culture" et le déni d'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal) », cf. *infra*, 115-146.

imaginaire longtemps accolé aux populations du Sud du Sahara. Encastré dans la culture musulmane maghrébine, le *stambeli* se voit inscrit dans la double tradition spirituelle du culte des saints et des cultes de possession, et ce « dans deux courants religieux différents, le mysticisme musulman et l'animisme africain » (Ferchiou, 1994, 340). Fondé sur ce type de distinctions culturalisantes, l'anthropologue Sophie Ferchiou relève ce paradoxe dans le documentaire qu'elle a consacré à ce sujet : « aujourd'hui, les officiants revendiquent leur africanité et se présentent comme les descendants des anciens esclaves. Seulement, de leur point de vue, le *stambeli* reproduit des pratiques africaines animistes, mais ne se substitue en aucune façon aux pratiques religieuses islamiques. Bien que conscients d'être la chaîne vivante assurant la continuité des traditions africaines, ils se considèrent comme de « bons musulmans » et ne permettent pas qu'on puisse en douter » (*ibid.*, 341).

Cette relégation du Noir aux domaines artistiques dépasse le cadre du *stambeli*, à l'instar des musiciens populaires folkloristes dans le Sud-tunisien, les *'Abid Ghbonton* qui « n'ont pas l'autorité sociale et morale qui les empêche d'exécuter une pratique musicale ; par contre les autres se sentent au-dessus de la pratique de la musique « populaire » qui contient des valeurs de serviteur et interdite par l'islam » (Ben Abdeljelil, 2003, cité par Mrad Dali, 2005, 945). Le rituel *stambeli* emprunte la voie d'un islam dit « populaire » ou « maraboutique » que ne reconnaît pas l'orthodoxie. Il fait figure de ressourcement spirituel, de quête d'une culture alternative originelle, comme pour ces soirées organisées par des familles aisées de Tunis. Ce retour à des traditions authentiques est lié à l'imaginaire exotique qui enserre l' « Afrique » : « Le *stambeli* à Tunis se définit aujourd'hui, à la fois comme participant d'une identité tunisienne et soufie, tout en s'en distinguant, en cultivant les images et références de son passé d'Afrique subsaharienne. L'exotique africain coloré, exubérant en commerce avec les esprits en langue *'ajmi* est opposé, par un jeu de miroir quasi symétrique à l'arabe en blanc, raffiné, qui s'adresse à Dieu par le biais (...) de la beauté de la langue coranique » (Boissevain, 2010, 137).

Aujourd'hui, à mesure de la disparition effective du rituel *stambeli*, grandit son investissement par des photographes, des réalisateurs et des anthropologues. Le réalisateur et producteur Mathieu Hagène introduit son documentaire *le spleen du Yenna* (2011) par un constat amer et par le postulat d'une « culture noire de Tunisie » à travers un « *stambeli* menacé de disparition, souvent tenu à l'écart de la vie sociale, parfois méprisé ou persécuté. Avec lui c'est tout un pan de la culture noire en Tunisie qui va disparaître ». De son côté, le photographe Augustin Le Gall qui expose régulièrement ses clichés en France, suit depuis plusieurs années la confrérie de Sidi Ali Lasmar dans la médina de Tunis, dont le maître est Riadh Zaouch. Enfin, notons les mises en spectacles de *stambeli* dans les hôtels touristiques au sein desquels performent des hommes noirs, parfois des étudiants africains embauchés pour le show, renvoyant à une ancestralité locale reliée à l'Afrique lointaine.

L'Afrique mystique transparaît aussi dans la littérature tunisienne arabe qui intègre des personnages noirs, souvent d'origine servile. Le roman *Perle et ambre* de Messaouda Boubaker (2005) met en scène Chama « une grand-mère de la lignée des magiciennes de Tombouctou ou bien dont l'ancêtre venait des sources du Nil, servante au palais du Bey » (*ibid.*, 269) et Houria qui « s'est mise à danser le *stambali* avec sa grand-mère » [11].

Témoignant d'une mode de l'« africanité », des sons rasta-reggae envahissent la scène musicale tunisienne : deux frères influencés par la culture rap, reggae, dub, ragga muffin créent « Dub Mel Kabba » le premier groupe de dub en Tunisie en 2007. Autre groupe de musique issue de la scène alternative tunisienne, « Barbaroots », une fusion entre reggae, dub, Gnawa et trip hop, qui se produit sur scène depuis 2010. Enfin, accolé à l'africanité exotique que représente la percussion, le groupe de musique instrumentale « Pop Corn percussions » est composé de deux diplômés de l'Institut supérieur de musique de Tunis, Nasreddine Chébil et Lotfi Soua, et d'un autodidacte, Elyas Feki ; dans un concert intitulé « battements » donné à Tunis le 26 février 2010, la programmation comptait les titres « voyage au cœur de l'Afrique » et « saga africaine » interprétés par deux danseurs africains, Jessy et Kevane. Le 11 novembre 2011, le groupe performa leur « *Stambali show* » à la coupole à Tunis dans le cadre du grand concert « l'Afrique fête la démocratie » à l'initiative de la fondation de l'entrepreneur soudanais Mo Ibrahim.

Dreadlocks, tee-shirts de Bob Marley et percussions font leur apparition dans les rues de Tunis ; étudiants ou étudiantes africains tiennent des stands de produits labellisés « africains » dans les marchés (bijoux, tissus, etc.). Une frange jeune, branchée sur cette mode internationale est adepte de cette « vogue africaine », valorisation d'une aire africaine accolée à l'artistique alternatif. Ce branchement de la Tunisie à la « *global black culture* » (Mbembe, 2010, 134), nouvelle sensibilité esthétique à laquelle participe les « musiques noires » que sont moins le jazz et le *rythm and blues* que le hip-hop ou encore pour une part le reggae (Gilroy, 2010), est à la base d'un questionnement identitaire inédit. Cette identification aux Noirs américains *via* la musique, le jazz ou le rap se perçoit dans la déclaration de ce chanteur de rap noir tunisien, Seïf Metani :

> Je suis fier d'être Noir, je travaille mon corps, je fais beaucoup de sport, de la musculation. J'expose ce que je suis, ma couleur, mes origines. La musique est aussi une affirmation de cela. Beaucoup de jeunes Noirs, à Tunis, s'expriment ainsi, par leur look ou leur musique. Ils font du rap ou du jazz, s'habillent en rappeurs américains à la 50 Cent ou en rastas. C'est notre façon d'exister (Mabrouki, 2010.).

Un cinéma couleur en noir et blanc

Dans le domaine du 7e art, les artistes interrogent plus qu'ailleurs la « négritude » de la Tunisie. Le court métrage de Nouri Bouzid, *Errance*

11. Une bibliographie des romans qui abordent « le sujet délicat de la population noire tunisienne » est exposée dans la « Chronique » de la revue *IBLA* de 2006, n° 198, 2006-2, note 5 à 8. Je remercie Jean Fontaine pour m'avoir communiqué cette information.

(2009), met en scène un griot africain égaré dans un site archéologique tunisien et sa rencontre avec des enfants tunisiens apeurés puis séduits. Nawfel Saheb Ettabaa produit un documentaire sur un rite religieux tunisien, *Stambali* (1999) et prépare un long métrage sur la schizophrénie, *Noces nocturnes*, dans lequel le chanteur noir tunisien Slah Mosbah revêt les traits d'un maître de *stambeli*. En réalité, le milieu du cinéma en Tunisie, de tradition d'extrême gauche, a toujours été le paravent à des revendications politiques inexprimables sur la scène politique tunisienne. *Via* la fédération des ciné-clubs, le cinéma s'est fait durant les deux dictatures, outil de propagande. Un groupe de jeunes issu du domaine du cinéma (cadreurs, réalisateurs, monteurs, etc.) témoigne d'un intérêt grandissant aux thématiques des minorités en Tunisie (noire, juive, berbère). Cet intérêt est le fruit de la rencontre entre ces étudiants d'obédience d'extrême gauche voire panafricaniste et le laboratoire universitaire de la Manouba « régions et patrimoines en Tunisie », dont le directeur Abdelhamid Larguèche, attribue la naissance à « la recherche de pistes inédites de l'histoire, de nuances, de différences » (RTCI, 2011).

L'un de ces jeunes, Ghassen, est issu d'une famille marxiste léniniste, dont le père militant a purgé six ans de prison sous Habib Bourguiba. Avec ses amis, ils travaillent à la création de la « ligue de la gauche ouvrière » (automne 2011), ils s'engagent dans le Comité de l'international ouvrière, la quatrième internationale ou encore dans le réseau altermondialiste ATAC. Ghassen a grandi dans le quartier « populaire » de Bab Jdid, de l'école coranique au lycée Montfleury au sein duquel il distribuait déjà le journal militant *L'Arc de la dignité*. Autodidacte en langue française grâce à des lectures et à la chaîne *Canal horizons*, il entame après le baccalauréat une année de journalisme, s'engage dans les luttes étudiantes de 2005 (mouvement du 18 octobre, grève de la faim) puis bifurquera dans une école publique de cinéma où il obtient une licence appliquée en scénario et réalisation. En 2005, il s'inscrit en Master option patrimoine au laboratoire de Abdelhamid Larguèche poussé par un ancien professeur de son collège, lui-même en thèse dans ce laboratoire et militant d'extrême-gauche. Avec ses amis et collègues, ils vont réaliser un ensemble de documentaires sur « les patrimoines minoritaires » [12], « les oubliés » de l'histoire [13]. Son prochain projet personnel envisage de filmer « la diaspora noire du Sud-tunisien » car cette « communauté noire » de Tunisie, « c'est l'autre qui nous ressemble et ne nous ressemble pas en même temps mais il nous reste inconnu » [14].

Dans le cinéma s'immisce aussi la thématique de la mixité conjugale (Noir/Blanc). Certaines anecdotes qui circulent s'avèrent être de véritables indicateurs sociaux. À Tunis, on compte parmi celle-ci : « demander à

12. Extrait d'entretien avec Ghassen, 15 décembre 2011, Aïn Zaghouan.

13. Parmi eux : le patrimoine berbère de Douiret, un saint vénéré tant par les musulmans que par les juifs à Testour, le cimetière juif Bourjel, les mosquées et zaouias de Djerba, la table de Jugurtha au Kef, des dolmens de Lès, la partie numide (et non romaine) du site archéologique de Dougga.

14. Extrait d'entretien avec Ghassen, *op.cit.*

quelqu'un si il est raciste, il vous répondra évidemment que non ; demandez-lui si il pourrait épouser une/un Noir(e), sa réponse sera non ». Cette anecdote-critique sociale qui fait office de test décisif circule pour soutenir l'idée d'un racisme camouflé, non-dit, d'une stratification ethnique qui s'exprime, notamment, dans des moments cruciaux comme le mariage, au sein duquel se joue la transmission sociale. Prenant ce sujet à bras le corps, le réalisateur Walid Tayaa y insère la problématique de la présence africaine en Tunisie. Dans son court-métrage *Prestige* (2009) tourné à Lomé au Togo, dans le cadre du concours du Goethe Institut pour le continent africain, il aborde de front la difficulté d'une famille tunisienne à accepter le fiancé de sa fille qui n'est autre qu'un étudiant burkinabé. La stratégie de la jeune fille consiste à présenter son fiancé en tant que joueur de football à l'international. L'acceptation de la famille est relative jusqu'à ce que l'étudiant, au nom de sa religion musulmane, refuse de poursuivre la mascarade. Le jeune homme mis à la porte, la jeune Tunisienne désespérée évoque un ensemble de faits historiques qui vont à l'encontre du rejet des populations noires : Bilel l'esclave affranchi premier *muezzin* de l'islam, la précoce abolition de l'esclavage en Tunisie, etc. Walid Tayaa explique ainsi le choix de ce thème : « je porte ce problème [le racisme envers les Noirs] comme une honte qui dépasse la Tunisie, envahit tout le monde arabe dans lequel il est meilleur de ne pas être Noir, mécréant, homosexuel ; des sociétés hypocrites, schizophrènes entre ce qui se dit et ce qui se fait » [15]. Le racisme anti-noir s'inscrit selon ce réalisateur dans une ignorance plus large qui inclut toutes les différences : « juif, homosexuel, catholique, on ne se connaît pas donc on se déteste ». Walid Tayaa opte pour une comédie car « mieux vaut en rire qu'en pleurer. En rire c'est un premier pas pour en discuter après ». En ajoutant la question de la classe sociale (statut de footballeur international) à la couleur de peau, le réalisateur a souhaité montrer que le social n'était pas déterminant dans les rapports raciaux. Le film est diffusé à Tunis, comme à Djerba, devant un public très embarrassé, « un film qui a dérangé » selon les mots de Walid Tayaa. À l'étranger, projeté au festival de Berlin, les Occidentaux ont découvert une réalité qu'ils ignoraient.

Avant cela, le débat sur la possibilité de la « mixité conjugale », c'est-à-dire la perception des couples mixtes, avait été lancé en 2008 sur le petit écran, lors de la diffusion d'un épisode du feuilleton ramadanesque *Mektoub*, mettant en scène un couple composé d'une Tunisienne noire et d'un Tunisien blanc. L'évènement avait été relayé par la radio labellisée « jeune », sans langue de bois et dialectophone *Mosaïque FM* qui organisa un débat à ce sujet. Le forum Internet de la radio a été aussi investi et on pouvait y lire cette contribution d'un auditeur :

> Je vous pose à vous TOUS, une très simple question : est-ce que vous acceptez d'épouser une fille noire (ou un homme noir)? Laissez-vous votre fille ou votre sœur (fils ou frère) épouser un ou une Noire ? La réponse des plus de 80 % des Tunisiens va être sans doute :

15. Intervention orale lors de la présentation de son court-métrage, 9 juin 2011, Bibliothèque nationale, Rabat.

> nonnnnnn. Mais le comble, la vraie catastrophe, c'est que ces soi-disant Blancs tunisiens, découvrent la vérité douloureuse lorsqu'ils vont à l'étranger, surtout en Europe, ils sont eux même sujet de racisme...
>
> (*Mosaïque FM*, 2008).

Double stigmate

L'évocation d'un stigmate « noir » peut s'adjoindre à la ligne combattante d'une autre condition subalterne, celle de femme. Symboles d'une domination, pour l'une masculine et patriarcale, pour l'autre de couleur de peau, elles tendent à se rejoindre théoriquement comme l'introduit le témoignage de Affet Mosbah (2004, 41) dans un article précurseur sur la question : « rien ne symbolise mieux cette prise de parole que le témoignage poignant d'une femme noire tunisienne sur la condition des Noirs – sujet jusqu'ici tabou dans l'espace public tunisien, maghrébin et arabe – et les difficiles rapports avec les Blancs dans un pays qui a été pourtant parmi les premiers à abolir l'esclavage en 1846 ».

La lutte contre le racisme rejoint le combat du féminisme à travers le monde du théâtre. L'addition d'identités subalternes se trouve en effet au principe de la rencontre artistique initiée par la directrice de l'espace artistique *El Teatro* qui s'intitule : « *In takoun saouda fi tounis el khadra* » (Être Noire dans Tunis la verte). Prévu pour le mois d'octobre 2012, cet évènement que prépare Zeyneb Farhat, militante féministe dans l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates et chargée de la programmation à *El Teatro*, envisage, au travers de pièces théâtrales, de danse et d'ateliers, deux conditions subalternes [16], Femme et Noire, qui tentent d'être exorcisées. On retrouve cette rhétorique *gender*/racisme dans le récent roman de Sonia Chamkhi (2008), *Leïla ou la femme de l'aube*, dans lequel la protagoniste Leila, trente ans, métisse, divorcée et stérile, cumule les stigmates : celui d'être délaissée par un homme Noir pour une Indienne de Belgique, celui du regret de sa mère « blanche » de s'être mariée à un « Noir » et celui d'un patron qui désigne son employée noire de « Rim Loussifa ».

Le « griot noir de l'Afrique blanche »

Dans le domaine artistique musical, nombreux sont les chanteurs tunisiens noirs (Samir Loussif, etc.) mais rares sont ceux qui évoquent la question de leur couleur de peau ou des discriminations de couleur à leur encontre. Pourtant Slah Mosbah, surnommé « la lune noire » (*al qamar al asmar*) est présenté comme un pont entre l'Afrique et le Maghreb à travers cette appellation « le griot noir de l'Afrique blanche » [17] et dénonce le rejet (*iqsa*) et le racisme (*'ounsouriya*) dont il est victime (Shems FM, 2010). Il admet sa frilosité à

16. A l'instar d'une étude de Abdelhamid et Dalenda Larguèche (1992), qui combine les identités féminine et prostituée.

17. Titre de l'interview consacrée à Slah Mosbah, magazine *Matalana*, octobre 2007.

évoquer ce sujet dans les médias tunisiens de part la catégorisation automatique de « complexé » (*mou'aqad*) qui lui est renvoyée. C'est ainsi qu'il publia depuis Damas et non Tunis, un livre sur ce sujet (Mosbah, 2007), dans lequel il tente de réhabiliter l'homme noir en société arabe : « je révèle que, dans les sociétés orientales, on n'accepte pas qu'un homme de couleur s'identifie à un arabe. Or, on oublie que c'est Bilal qui était le premier Noir à les appeler à la prière. C'est, en quelque sorte, une façon de montrer que Bilal, ce grand *muezzin* avait une autre considération dans la société arabe bien différente de celle en rapport avec son statut, celui qui appelle à la prière » (cité dans Wagué, 2007) ; et au sein de sa propre société, il déplore l'absence de ses compatriotes de couleur lors de ses concerts, comme le 10 juillet 2011 sur sa page *Facebook*, lors d'une représentation au théâtre d'Hammamet :

> À toute la communauté noire de Tunisie : Vous avez été comme d'habitude les premiers absents... Hhhhaaaahhhh... Arrêtez de vous mentir... Vous êtes bien loin d'être un cauchemar en fait...Cessez de ternir les rêves de vos semblables car il vous est strictement interdit de rever... Puis ; laisser les choses à ceux qui les méritent... Je souligne le militantisme... Le Griot Noir de l'Afrique Blanche…

Ces stéréotypes actualisés ou combattus, cet intérêt porté aux « minorités » ainsi que l'émergence d'un cinéma sensible aux discriminations de couleur, témoignent de la rencontre de plusieurs phénomènes.

De la mosaïque au cosmopolitisme tunisien ? Impact identitaire des « Tunisiens de l'étranger » et des « Africains » sur les représentations de l'altérité en Tunisie

Mobilités tuniso-françaises

Si l'image de la mosaïque a longtemps été accolée au modèle culturel tunisien prénational (Alexandropoulos, Cabanel, 2000), la période post-nationale actuelle s'apparente davantage aux formes constitutives du « cosmopolitisme » [18], de par les différentes présences exogènes, à des degrés divers, qui offrent un regard « décalé » à la société tunisienne.

Parmi ces présences « exogènes », les générations nées en France et plus largement en Europe s'avèrent sensibilisées aux discriminations culturelles, eux-mêmes parfois victimes de racisme, mais plus largement leur histoire familiale de migration récente et leur appartenance à une religion-stigmate en font des citoyens français pas tout à fait identiques aux « Souchiens » [19]. Ce vécu différenciateur mène à une sensibilité possible aux phénomènes de

18. L'idée du « retour du cosmopolitisme » au Maghreb, notamment par le passage ou l'installation de populations subsahariennes au Nord de l'Afrique, est développée par Ali Bensaâd (2009).

19. Terme développé dans le sillage de l'association « les indigènes de la République » et qui fait l'objet d'une vive polémique. Selon les points de vue, il a le mérite de dévoiler une réalité tue ou, au contraire, de contribuer à une « ethnicisation de la France » (Amselle, 2011).

stigmatisation, d'exclusion et de racisme. Cette génération « Black-Blanc-Beur », qui a grandi dans un contexte multiculturel (notamment africain depuis les années 1980 dans certains régions comme l'Ile-de-France) est rompue aux situations de « diversité culturelle ». Les « Franco-tunisiens », dont les camarades de classes, voisins, amis sont parfois Noirs, (re)viennent en Tunisie forts de ces représentations et sont parfois amenés à dénoncer un racisme anti-noir. Neila, Franco-tunisienne de Grenoble, en vacances dans sa famille à Bizerte, découvre sa nièce tunisienne émettant des bruits de dégoût à la vue d'un Noir à la télévision. Neila est alors indignée par cette attitude méprisante mais plus encore par le fait qu'aucun membre de la famille n'ait réagi à cet acte qu'elle juge résolument raciste (septembre 2010).

La même colère s'est emparée de Zouhour face aux remarques de ses petits cousins, à la suite de quoi elle ne leur a plus adressé la parole. Zouhour, qui a grandi à Saint-Denis au nord de Paris, a décidé de s'installer en Tunisie. Son travail lui offre un moyen d'expression à large audience : au sein de la presse tunisienne, cette journaliste est réputée pour ses « coups de gueule » envers le racisme latent de la société tunisienne. Auto-catégorisée « journaliste et panafricaniste » sur sa page *Facebook*, Zouhour Harbaoui enflamme les pages culturelles du journal *Tunis Hebdo* depuis 1998. À côté de cette expérience tunisienne, elle découvre l'Afrique noire en travaillant une année pour une radio à Dakar, ce qui lui permet de parler wolof, et en effectuant des voyages fréquents au Bénin, au Sénégal, en Côte d'Ivoire qui la mènent en « Afrique » et non plus en France. Car « mal à l'aise » en France, elle « étouffe » et est meurtrie par le racisme (comme lorsque, enfant, un camarade d'école lui déclara « rentre dans ton pays »). Même si en France, entre Saint-Denis et Paris où elle a passé ses vingt six premières années, elle ne côtoyait pas d'Africains, son attrait pour l'« Afrique » provient de la recherche d'une valeur perdue au sein de ses deux cultures : « la générosité perdue en Europe et en Tunisie, je l'ai retrouvée au Sénégal » [20].

Une dizaine de ses articles traitent directement du racisme, qu'elle se targue d'avoir pu publier sous le régime de Zine El-Abidine Ben Ali. Parmi eux, elle a publié en 2001 un article sur Sarra, une lycéenne de père ivoirien et de mère tunisienne qui a tenté de se suicider suite aux « moqueries des camarades de classe sur sa couleur de peau » (Harbaoui, 2001). En 2007, elle a dénoncé le racisme envers les étudiants subsahariens en Tunisie (Harbaoui, 2007). En 2010, elle s'est attaquée à l'absence de citoyens noirs dans la vie politique tunisienne (Harbaoui, 2010). Enfin en 2011, Zouhour a salué l'apparition du premier présentateur de télévision noir, Sami Gasrini :

> Il est le premier journaliste noir tunisien dont on voit le visage à la télé. Le vent de liberté et de révolution qui a soufflé le 14 janvier dernier et même avant, a balayé (en partie) les préjugés non pas raciaux, ni régionaux, mais « cutanés » : pour la première fois à la télé tunisienne un présentateur noir était à l'écran ! (Harbaoui, 2011b).

20. Extrait d'entretien avec Zouhour, 7 septembre 2011, Tunis.

Ces mobilités entre la France et la Tunisie issues du Maghreb postcolonial drainent un regard subversif, au sens de remise en cause d'une vision continue, et impulsent des problématiques inédites. De plus, la « condition » d'étranger que vivent certains Tunisiens, quelque soit leur degré de ressenti ou de vécu, renvoie à celle que peuvent vivre certains Noirs tunisiens. Afef, Tunisienne noire qui vit en Italie l'exprime ainsi :

> Ma grande satisfaction quand je me suis expatriée était finalement de pouvoir vivre en tant qu'étrangère et j'en étais fière ! car être étranger (vraiment !) est bien plus cohérent et comporte moins de dissonance et de souffrance que d'être étranger dans son propre pays [21].

Le Maghreb n'est plus restreint à une terre d'émigration et attire des résidents nouveaux.

Les nouvelles mobilités africaines

Par stratégie économique ou durant le temps limité des études supérieures, cette région de l'Afrique attire qui plus est une population en provenance du Sud du Sahara, particulièrement depuis les années 1990. En Tunisie, aux quelques centaines d'étudiants africains (dont la majorité étudient en écoles ou en instituts privés), plus de milles fonctionnaires de la Banque Africaine de Développement accompagnés de leur famille et de leurs personnels de maison se sont installés à Tunis depuis 2003. Leur présence bouleverse la donne de l'« altérité noire » en véhiculant des signes ostentatoires de richesse (voitures, maisons, etc.). Ces données d'ordre matériel brisent l'image d'une Afrique pauvre (« comment êtes-vous venus ? » leur demande-t-on souvent, sous-entendu à pied). La présence de cette minorité visible contribue, parfois avec violence, souvent avec l'aide du temps, à impulser un débat sur le racisme, à rendre familière une population presque inconnue et à désamorcer des tabous en se confrontant à une altérité nouvelle.

Plus spécifiquement, envers les Noirs tunisiens, le miroir qu'introduit la présence des employés de la banque reflète leur condition socio-économique assez basse. Comme cette fonctionnaire de la BAD qui interpelle une hôtesse de l'air noire tunisienne : « pourquoi ne vous êtes vous pas réveillée ? » [22]. Une certaine condescendance émanant de ces fonctionnaires africains internationaux est ressentie par les Noirs tunisiens : « les Badois nous méprisent car on reste soumis, pauvres » (*id.*).

---

21. Témoignage sur la page *Facebook* du groupe « assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur », 14 avril 2011.

22. Extrait d'entretien avec Fatma, 23 juillet 2011, Tunis.

Révolution anti-raciste. Les canaux d'une indignation inédite

Akaho ! *(« ça suffit »)*

L'objectif ici n'est pas de repérer les catégories de populations les plus enclines aux préjugés raciaux [23] ni même de tenter d'identifier des actes labellisés de racistes mais de cerner la médiatisation qu'il en est faite, les acteurs qui sont sollicités et les termes utilisés dans le débat, à l'instar de la démarche de Didier Fassin (2009, 29) « préférant, à la tentation de la condamnation morale, la tentative de rendre intelligibles les processus dialectiques de discrimination et d'identification, de qualification et de disqualification ».

La revalorisation de la couleur noire en Tunisie est largement inspirée de courants internationaux comme le mouvement afro-américain « *black is beautiful* » ou des figures à l'instar de Malcom X. En France une version plus extrême apparaît dans les années 2000 avec la tribu Ka de Kémi Séba qui prônait la supériorité de la race noire [24]. D'autre part l'actualité de l'élection de Barack Obama [25], bien que lui-même ne se soit jamais réclamé de sa couleur de peau, reste un symbole fort : un ouvrier noir tunisien de Gabès me confiait en juillet 2011 sa fierté de voir « un Noir réussir » et le modèle que le président américain lui offrait. Ces influences valorisantes de la négritude, d'aussi loin qu'elles proviennent, ont leur poids dans les sociétés maghrébines, comme le souligne Seif Methani, chanteur du groupe de rap tunisien « black brigade » :

> Vous vous rendez compte, Obama est président, et nous, nous restons toujours, sur les terres africaines, les petits-enfants des esclaves, des bamboulas ! (Mabrouki, 2010, 24).

Nourrie de modèles afro-américains (personnages – Martin Luther King, Barack Obama – et culture – jazz, blues, rap), forte de la comparaison avec le racisme vécu par les Tunisiens en France au titre de « Beurs », d'« Arabes » (au sens où « on subit le racisme à l'étranger, ne le perpétuons pas nous-mêmes ») et enfin confrontée aux nouvelles présences subsahariennes qui imposent d'elles-mêmes une couleur noire exogène à la société tunisienne, la « prise de conscience » d'une stratification consciente ou inconsciente se traduit

---

23. Entre éducation familiale, scolaire, situation professionnelle, la donne se rejoue selon le contexte. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ses expressions se retrouvent dans les plus hautes classes sociales, comme le scandale qui s'est joué au lycée français Pierre Mendès-France à l'arrivée des enfants des employés de la banque africaine de développement. Certains parents ont récusé le fait de placer leurs enfants dans l'enseignement privé (ce qui permet de les substituer aux classes inférieures du public) et qu'ils se retrouvent avec des Noirs ! (Boubakri, Mazzella, 2005). On identifie un racisme avoué, décomplexé, de la part de certaines classes bourgeoises : « Oui, avouons-le, nous sommes racistes ! Nous n'aimons pas l'africanité, ne soyons pas hypocrites ! » (Une cinquantenaire du quartier de Manar lors d'un débat à ce sujet, en marge d'une conférence à Tunis, IRMC, 27 octobre 2010).

24. On retrouve le même type d'idée dans le *Livre vert* de Feu Mouamar Kadhafi, dans lequel il annonçait que « les Noirs règneront sur le monde » (1991, 109).

25. Une page *Facebook* intitulée « *a black Tunisian minister, yes we can* » a été créée le 23 janvier 2011.

aujourd'hui par l'émergence d'un débat sur le racisme [26] porté essentiellement par des journalistes, des universitaires, etc. noirs présents à Tunis. Cette mobilisation condamne l'absence de représentants noirs dans la vie politique tunisienne, l'utilisation des termes péjoratifs – essentiellement « *oussif* » (au pluriel « *oussfan* ») et « *kahlouch* » – et dénoncent des actes de racisme au quotidien (envers eux-mêmes, Noirs tunisiens, mais aussi envers les Subsahariens).

Le « sujet du racisme » a surgi de plein fouet dans les sociétés maghrébines dans les années 2000, médiatisé notamment à travers la revue *Jeune Afrique*, dans un article de quatre pages dans lesquel Affet Mosbah (2004) relate sa propre expérience du racisme en Tunisie. Cet article précurseur a marqué les mémoires : il se voit souvent cité dans les forums qui évoquent les discriminations, et est lu tant par des Maghrébins que par des Africains présents au Maghreb, ces derniers se reconnaissant dans le vécu du racisme d'une Noire tunisienne.

En 2004, *Jeune Afrique* a en effet investi le thème du racisme au Maghreb avec la publication de deux témoignages : celui d'un étudiant malien au Maroc (Maïga, 2004) et celui d'une Tunisienne noire (Mosbah, *op.cit.*). Ces deux articles ont été suivis d'un « recadrage » de l'historien Abdelhamid Larguèche qui rappelle à raison que témoigner de l'existence du racisme signifie déjà l'effritement de celui-ci : « le fait que cette Tunisienne noire témoigne, cela montre que pour moitié le problème est résolu. C'est-à-dire que l'on a dépassé, historiquement, l'état de ce qui fut celui de la minorité silencieuse ». Sa vision positive d'une Tunisie de tradition « intégrationniste » s'applique à la présence des résidents subsahariens en Tunisie, à la base non pas d'un « choc culturel » mais d'une « rencontre de cultures » (Larguèche, 2004).

En août 2010, dans un dossier intitulé « tabou : le racisme au Maghreb » du magazine *New African Woman*, la journaliste Dounia Ben Mohamed, « d'origine tunisienne » évoqua « une nouvelle dynamique des relations Maghreb/Afrique noire » au sein de laquelle « les Maghrébins redécouvrent leur africanité et les Subsahariens se rapprochent du Maghreb » (Ben Mohamed, 2010, 36). Toujours dans le domaine de la presse, le site arabophone « *Alawan* » [27] a publié en 2009 un article intitulé « les murs invisibles : le racisme contre les Noirs. Noir en Tunisie, le lourd héritage et le pouvoir d'une simple couleur » (Safina, 2009), qui évoque le mépris et la discrimination dont sont victimes les Noirs tunisiens. Ces « murs invisibles » sont palpables à travers les expressions populaires, les

26. Étienne Balibar (1988, 28) définit le racisme comme un « véritable 'phénomène social total', qui s'inscrit dans des pratiques (violence, mépris, intolérance, humiliation, exploitation), dans des discours et des représentations qui sont autant d'élaborations intellectuelles du fantasme de prophylaxie ou de ségrégation (nécessité de purifier le corps social, de préserver l'identité du 'soi', du 'nous', de toute promiscuité, de tout métissage, de tout envahissement), et qui s'articulent autour des stigmates de l'altérité (nom, couleur de peau, pratiques religieuses) ».

27. Ce journal en ligne, créé en 2007 à l'initiative de l'homme d'affaires et intellectuel libyen Mohamed Abd Al Motaleb Al Houni, prend parti « pour une culture rationnelle, séculière et éveillée » (*min ajal thaqâfa 'aqlâniya 'ilmâniya tanwiraya*).

appellations qui désignent les Noirs (*oussif, kahlouch*), la question du mariage mixte « bastion intouchable de la discrimination » (*al zaouaj al moukhtalat, hasn al tamayaz al mani'*), les stéréotypes corporels d'une sexualité débridée qui touchent la couleur de peau noire et enfin l'absence édifiante d'une législation qui condamnerait les discriminations basées sur la couleur de peau.

Enfin, la médiatisation de la question du racisme s'invite dans le domaine du sport, en décembre 2010, durant lequel un scandale éclate lors d'un match de football. Le commentateur sportif utilise le terme « *oussif* » pour nommer les joueurs tunisiens noirs, lors d'un match qui oppose le Stade Tunisien à l'Espérance de Zarzis. Il commente la sortie d'un joueur noir en déclarant : « je me sens mieux suite à la sortie du joueur Kakaw. Il ne reste ainsi qu'un seul *oussif* et je ne pourrais plus le confondre avec l'autre ». Une vidéo résumant l'incident, l'information relayée sur la Toile et l'appui d'un dossier sur la chaîne *Al-Jazeera* mènent le concerné, Nabil Khayrat, à la porte de sa chaîne. Les nombreux commentaires mis en ligne sur différents forums suite à cette affaire, révèlent deux tendances opposées : l'usage de ces termes témoigne du racisme ancré chez les Tunisiens et est aujourd'hui inadmissible ; inversement, l'usage de ces termes est culturel, ancestral et ne reflète aucun racisme. Cette dernière tendance est illustrée par l'interview du sociologue Moncef Ouannès sur la chaîne qatarie *Al-Jazeera* dans laquelle il qualifie d'« affectueux » (*istiltaf*) l'usage de ce terme (4 décembre 2010).

Tournant révolutionnaire

La rupture politique tunisienne du 14 janvier 2011 se veut libératrice du pouvoir autoritaire mais ouvre aussi les possibles des revendications culturelles et identitaires qu'écrasait le slogan benaliste d'une « Tunisie plurielle », valorisation d'un passé pluriel mais chape de plomb sur la situation contemporaine. Berbère, juive ou noire, l'évocation de particularités apparaissent alors comme des dissidences politiques que la fin du régime dictatorial permet de laisser s'exprimer (Pouessel, 2012).

La dénonciation d'attitudes ou de termes à connotation raciste concernant les populations noires prend un tournant structurant le 10 avril 2011, lors de la création d'un groupe *Facebook* qui se veut forum de discussion sur la « citoyenneté partielle » des Noirs en Tunisie. L'initiative de ce groupe intitulé « assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur » est à attribuer à Maha Abdelhamid, doctorante en géographie originaire de Gabès qui, après une scolarité dans l'enseignement public à Gabès et un baccalauréat littéraire, a rejoint Tunis en 1996 afin de poursuivre des études supérieures et obtenir une maîtrise d'histoire. Son insertion dans le milieu de la recherche universitaire à Tunis l'a amenée à rencontrer l'écrivain Abdelwahab Meddeb lors d'un passage à Tunis effectué au lendemain de la chute de Zine el-Abidine Ben Ali. Dans l'ouvrage issu de ce séjour tunisien, Abdelwahab Meddeb évoquera Maha comme « la belle Noire de Gabès » (Meddeb, 2011).

Cette appellation d'apparence anecdotique n'est pas sans soutenir le fait que Maha perçoive sa couleur de peau comme première dans sa relation avec les autres :

> Tout le temps, on me perçoit par rapport à ma couleur ; même dans la recherche, je sens que je suis attirante [au sens attirer le regard], car je suis différente des autres ; ça me fait mal que dans des rencontres internationales, on me prenne pour une étrangère [au sens de non tunisienne], la faute aux médias de n'avoir pas montré cette minorité noire. À chaque fois je suis obligée de raconter mon histoire [28].

Des années passées à Tunis la mènent à une réflexion sur sa propre identité. La confrontation à l'univers tunisois où « les gens sont plus ouverts par rapport aux Noirs ; un Blanc regarde une Noire pour la draguer (ce qui ne serait jamais arrivé à Gabès) », mais aussi la rencontre avec des Mauritaniens victimes de racisme à Tunis, l'ont menée à la prise de conscience d'un malaise des Noirs dans la société tunisienne :

> Il y a toujours un écart, le Noir est le second, c'est un citoyen second, devant la loi on est égaux, mais nous [la société en général] on s'en fout de la loi et tous les Noirs ont bien compris ça.

Maha définit le racisme comme le fait de :

> prononcer ta couleur avec un sens de moquerie ou de dégradation, il y a une manière de dire, exprès pour te rabaisser.

Cette image péjorative qui enserre le Noir est parfois réappropriée par le Noir lui-même qui peut ainsi se moquer de sa propre couleur :

> On a adopté cette mentalité des Blancs car on a toujours vécu avec des Blancs, on était une minorité mais pas une communauté [à Gabès] ; on a commencé à voir le Noir avec leurs yeux.

Elle témoigne du changement qui s'est opéré depuis ses premières années à Tunis où elle évitait de croiser le regard d'un Noir dans le métro ou de s'asseoir à côté de lui, par crainte de se retrouver face à son propre reflet ou d'être accolée à une condition subalterne :

> Ces dernières années, j'ai commencé à changer ; si je vois un Noir, c'est un cousin, je le salue, je lui fais un clin d'œil ; je commence aussi à provoquer des discussions avec un homme ou une femme noir.

De la même manière, des années passées à subir des propos racistes sans rétorquer mot font que :

> maintenant je peux crier à haute voix si il le faut, surtout après la révolution (rires), je défends même les autres ; j'ai défendu un groupe de jeunes Africaines dans le métro.

Elle réalisa en 2010 un documentaire sur l'histoire de sa famille, « De Arram à Gabès. Histoire d'une famille noire » qui relate l'histoire de trois générations de Noirs tunisiens. Elle souhaitait « mettre en avant l'histoire d'une famille noire, les familles dont on parle jamais », car « les Noirs ne se connaissent pas trop entre eux » mais aussi afin de « montrer que tous les Noirs

---

28. Extrait d'entretien avec Maha, 15 novembre 2011, Tunis. Toutes les citations qui suivent sont extraites du même entretien.

ne sont pas esclaves » en filmant notamment le témoignage de sa grand-mère qui affirme ne pas être descendante d'esclave.

En avril 2011, Maha a donc créé une page *Facebook*, destinée à la lutte contre les « discriminations de couleur » en Tunisie. Ce groupe a rapidement atteint près de 300 membres, pas exclusivement noirs, même si les principaux intervenants le sont. Cette « communauté » au sens de Étienne Balibar (1988, 28) où « les individus et les collectivités en butte au racisme se trouvent eux-mêmes contraints de se percevoir comme communauté », se limite en fait à une dizaine de membres « actifs », c'est-à-dire qui partagent régulièrement des publications et qui participent aux discussions. Parmi eux, on retrouve Amyna, ingénieure à Tunis, Taoufik, directeur d'école, Zouhour, journaliste (évoquée ci-dessus), Maha, doctorante à Tunis, Férid, informaticien en Hollande, Zied, professeur d'anglais à Sousse et Afef, psychologue en Italie.

Le terme « racisme » n'apparaît pas dans la dénomination du groupe. Accolé à un modèle multiculturel européen ou à une terminologie raciale qui gêne, il cumule aussi le risque d'une condamnation radicale de la part de la société tunisienne, au sein de laquelle celui qui se proclame victime de racisme est rapidement catégorisé de complexé. Le modèle d'appréhension du « racisme » pose problème, même si il est d'usage courant dans les discussions du groupe :

> Pour ceux qui se sentent gênés par le terme racisme ok on le substituera. Donc si ce n'est du racisme moi je qualifie ces faits d'impolitesse, de bassesse, et de non respect (Amyna, 15 juin 2011).

Parmi les traits labellisants de ce groupe *Facebook*, apparaît une forte valorisation du métissage à travers la mise en ligne de photos de couples mixtes ou d'enfants métisses ; une valorisation du métissage dont Pierre-André Taguieff (1993) a relevé qu'en tant que discours antiraciste, elle présupposait les « convictions racistes de base ».

La question de la représentation des Noirs sur la scène politique naissante s'avère le point crucial de préoccupation de ce groupe. Les membres actifs du groupe saluent la nomination de Néjiba Hamrouni élue, le 13 juin, présidente du Syndicat national des journalistes tunisiens. Elle est décrite dans un article de *Jeune Afrique* (Dahmani, 2011) comme « fille du Sud », euphémisme de « Noire ».

De son côté, Maha s'insurge de l'absence de Noirs sur l'affiche de « l'Initiative Citoyenne » émanant d'un groupe indépendant qui propose un modèle pour inspirer la nouvelle constitution de la Tunisie. L'affiche qui met en scène différents citoyens tunisiens est censée représenter l'ensemble du peuple. Un membre du groupe lui rétorque qu'il y a bien de la « couleur » à travers la présence de quelqu'un d'assez bronzé, auquel Maha répond : « il n'est pas Noir, tu m'as vu ? Pourquoi cacher le problème ? » (30 avril 2011) ; s'en suivra un article de la journaliste évoquée ci-dessus Zouhour Harbaoui (2011a), intitulé « absence bien présente : quand l'affiche s'en fiche ! » qui précise que :

> l'Initiative Citoyenne ne s'est pas encombrée de principes et a oublié (?) que la Tunisie a également comme citoyens des Noirs, qui, faut-il le rappeler ? sont Tunisiens sur plusieurs générations. Et ils ont été présents lors de la construction de l'Histoire de notre pays à tous ! Alors pourquoi cette absence bien présente sur cette affiche ?

Dans le climat préélectoral du printemps-été 2011, les dérapages verbaux des hommes politiques sont passés au crible et immédiatement dénoncés. Durant un programme télévisuel autour des élections et de la transition démocratique en Tunisie (chaîne *Hannibal*, 9 février 2011), le rédacteur en chef du journal *Akhbar al Jomhourya* a déclaré (en arabe) :

> Je discutais avec des amis un jour et je leur ai dit que j'aurais aimé être un « Noir » (*oussif*), oui un « Noir » (*oussif*) et aller voter au Sénégal lors de leur premières élections démocratiques dans ce pays il y a une vingtaine d'années (rire des invités sur le plateau tv), non ils sont nos frères les Noirs et moi je les aime.

Ce sont les termes utilisés pour nommer des personnes à peaux noires qui indignent Maha :

> Je suis indignée par les propos racistes sur une chaîne tunisienne, des termes racistes sur un plateau en direct à *Hannibal TV*. Le soir du 9 février vers 21h40, le rédacteur en chef de *Akhbar al Jomhourya*, Moncef Ben Mrad, a exprimé un racisme primaire qui nous a éberlué. Ce monsieur n'a pas cessé de dire *Oussif Oussif*, (c'est à dire un esclave noir dans le dialecte tunisien. C'est un vocabulaire discriminatoire pour désigner les Noirs tunisiens et les Noirs de l'Afrique), avec un air moqueur... Ces propos calomnieux et dégradants ne sont plus tolérés depuis l'abolition de l'esclavage, et sont considérés comme une provocation par un peuple qui s'est révolté pour accéder à ses droits universels de l'homme, accéder à l'égalité et jouir pleinement de sa liberté. Vive le peuple uni, seule la couleur de notre drapeau peut être considérée, pour une appartenance de tous à un seul pays. À bas la discrimination de couleur et la discrimination régionale » [29].

Plus tard dans la période préélectorale de l'automne 2011, les stéréotypes sur l'Afrique noire qui transparaissent dans le discours des hommes politiques continuaient d'être dénoncés. Le 16 septembre 2011, le ministre de la Culture, lors d'une interview sur la Radio nationale tunisienne à propos des menaces de destruction de la basilique de la ville du Kef par des islamistes, déclara : « la ville du Kef est musulmane, ce n'est pas Tombouctou » [30]. Aussitôt repris sur la page du site, des auditeurs vinrent dénoncer l'« ignorance » (*jahel*) du « ministre de l'inculture » (*la thaqâfa*) ; une invitation ironique fut même lancée *via Facebook* par un membre du groupe : « invitation : dans le cadre du festival initiative à la kahlienneté [le terme ignorance en arabe, francisé] lancée par monsieur Kamel Karouss ! Tout ce qui est rapport avec la culture afro sera tolérée en Tunisie » (Ahmed, 16 septembre).

---

29. Extrait d'un commentaire intitulé « Quand un intellectuel tunisien pète un câble » publié par sur la page *Facebook* du journal *akhbar al joumhouriya*, le 14 février 2011, puis publié sur la page *Facebook* du groupe Assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur, en avril 2011.

30. Cette référence à Tombouctou est utilisée comme synonyme de désorganisation ou d'Afrique païenne et n'a aucun lien avec les évènements du Mali de 2012 car la déclaration est antérieure à ces faits.

La langue majoritairement utilisée dans ce forum est le français. Mais la langue arabe apparaît aussi, en alphabet latin, *via* l'arabe tunisien parce que « notre dialectal est parfois beaucoup plus expressif » (Maha). La créatrice de la page dit valoriser l'usage de la langue française afin d'internationaliser la cause :

> Moi je veux bien que les gens s'expriment le maximum en français car la page n'est pas seulement destinée aux Tunisiens mais à tout le monde. J'aimerais que les étrangers découvrent ce qu'il se passe en Tunisie, qu'il y a une minorité noire et qu'on n'est pas dans l'apartheid, mais le problème avec nos concitoyens c'est qu'ils pensent que le Noir passe toujours en second. Il faut que les Noirs jeunes se battent, l'abolition donnée et non luttée à pour conséquence de ne pas avoir une histoire glorieuse des Noirs tunisiens, d'être une minorité silencieuse qui est passée inaperçue, qui n'a pas de références, c'est pour cela qu'on cherche des héros en Afrique ou en Amérique [31].

Ce forum né dans la Tunisie post-Ben Ali augure une mobilisation contre les discriminations raciales de plus grande ampleur, comme à travers les prémisses d'une association en voie de création. De la part des membres de ce forum, des frilosités et des cris de colère se côtoient, avec comme dénominateur commun le fait de se sentir « différent » et d'appartenir à un groupe différencié de la société.

Conclusion

Jusqu'à récemment, la « question noire » en Tunisie n'était pas porteuse de revendication culturelle, s'apparentant davantage à un ressourcement identitaire mobilisé dans certains domaines artistiques (musiques, rituels, cinéma) et relativement coupée des populations noires, une sorte d'injonction d'africanité sans Noirs [32]. Mais depuis une dizaine d'années, des traits labellisant une « identité noire » positive émergent à travers l'inscription dans des traditions musicales afro-américaines parallèlement à une lutte anti-raciste.

Le champ de la recherche en Tunisie n'est pas étranger à ce phénomène. S'inscrivant dans le débat international du « devoir de mémoire » et de la « réparation de l'esclavage », des historiens tunisiens organisèrent en mai 2009, un colloque sur « les interactions culturelles entre l'Afrique et le monde arabo-musulman », dans le cadre du projet de l'UNESCO « la route de l'esclave », qui s'est tenu symboliquement dans le Sud-tunisien, à Tozeur. Ensemble, ils rédigent la « déclaration de Tozeur » qui, *via* une reconnaissance maghrébine de la traite transsaharienne, invite à « reconnaître les souffrances de l'homme Noir ». Cette initiative qui émane des historiens, tend à valoriser l'idée d'une diaspora qu'il s'agit d'actualiser. Pourtant, les modèles d'appréhension « traditionnels » des populations noires issues de l'esclavage (histoire, confrontation) semblent difficilement applicables aux sociétés maghrébines.

---

31. Extrait d'entretien avec Maha, *op. cit.*

32. De la même manière que, concernant le cas français, la récente thèse de Yoann Lopez (2010) souligne le hiatus entre les collectivités militantes et les populations noires qu'elles affirment représenter.

Calquer le modèle de la diaspora noire esclavagiste sur les sociétés maghrébines se confronte à l'absence de groupe au sens identitaire, de conscience de groupe et surtout à l'absence totale du désir de retour à une terre mère [33]. L'idée même de diaspora pose problème : postuler une « diaspora » présuppose une identité fixiste et l'existence d'une origine première qu'il s'agit d'honorer, d'actualiser.

Au-delà des injonctions identitaires émanant du champ de la recherche, les différentes initiatives autour de la terminologie de « discrimination de couleur » évoquées ici qui réunissent réalisateurs, universitaires, journalistes, étudiants, etc. ouvrent une brèche dans l'illusoire Tunisie homogène, cache misère de l'ancienne dictature, et défrichent le champ vierge et tabou des stratifications de couleur au Maghreb.

Bibliographie

ALEXANDROPOULOS Jacques, CABANEL Patrick (dir.), 2000, *La Tunisie mosaïque*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

AMSELLE Jean-Loup, 2011, *L'ethnicisation de la France*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.

BALIBAR Étienne, 1988, *Race, Nation, Classe,* Paris, La Découverte.

BÉDOUCHA Geneviève, 1982, « « Citer un blasphème n'est pas blasphémer » : du racisme en pays d'islam », *Cahiers d'études africaines*, vol. XXII, n° 87-88, 533-537.

BÉDOUCHA Geneviève, 1984, « Un noir destin : travail, statuts, rapports de dépendance dans une oasis du Sud-tunisien », in M. Cartier (éd.), *Le travail et ses représentations*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 77-122.

BEN ABDELJELIL Mahfoudh, 2003, *L'art des poètes chanteurs « 'Abid Ghbonton » du Sud tunisien comme pratique et comportement spectaculaire organisé (approche ethnoscénologique)*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris-8.

BENSA Alban, 2010, *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel.

BENSAÂD Ali (dir.), 2009, *Immigration sur émigration. Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*, Paris, Karthala.

BOISSEVAIN Katia, 2010, « Le rituel *stambâli* en Tunisie, de la pratique dévotionnelle au spectacle commercial », in K. Boissevain (dir.), « Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse », *Maghreb et sciences sociales* 2009-2010, Tunis, Paris, IRMC, L'Harmattan, 127-142.

33. Les trois conditions qui définissent l'état de diaspora selon l'UNESCO sont la migration forcée, le maintien de la culture d'origine et le désir de retour à la terre natale.

BONNIOL Jean-Luc, 2006, « La peau "noire" : va-et-vient d'un anthropologue entre le biologique et le social », *Annales de dermatologie et de vénéréologie*, n° 133, 853-858.

BOUBAKEUR Messaouda, 2005, *Perle et ambre*, Tunis, Sahar Éditions, [en arabe].

BOUBAKRI Hassan, MAZZELLA Sylvie, 2005, « La Tunisie entre transit et immigration : politiques migratoires et conditions d'accueil des migrants africains à Tunis », *Autrepart*, n° 36, 149-165.

CHAMKHI Sonia, 2008, *Leïla ou la femme de l'aube,* Tunis, Elyzad.

FASSIN Didier, 2009, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », in D. Fassin et E. Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 19-36.

FERCHIOU Sophie, 1994, « Stambeli, la fête des autres gens. Présentation d'un film ethnographique », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° 33, 339-346.

GILROY Paul, 2010, *Darker than blue*, Cambridge, Harvard university press.

JOUILI Mohamed, 2009, *La revanche symbolique, les frontières identitaires dans les oasis du Sud de la Tunisie*, Le Caire, Centre de recherches arabe et africain, [en arabe].

KADHAFI Moammar El, [1975] 1991, *Le livre vert*, Tripoli, Centre mondial d'études et de recherches sur le livre vert.

LARGUÈCHE Abdelhamid, LARGUÈCHE Dalenda, 1992, *Marginales en terre d'Islam*, Tunis, Cérès Productions.

LEWIS Bernard, 1971, *Race and color in Islam*, New-York-London, Harper and Row.

LOPEZ Yoann, 2010, *Les questions noires en France, revendications collectives contre perceptions individuelles*, thèse de doctorat, Bordeaux, Université Bordeaux 2.

MBEMBE Achille, 2010, *sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte

MEDDEB Abdelwahab, 2011, *Printemps de Tunis, la métamorphose de l'histoire*, Paris, Albin Michel.

MOSBAH Slah, 2007, *Bilal, tu n'es ni frère, ni ami*, Damas, Tlass.

MRAD DALI Inès, 2005, « De l'esclavage à la servitude, le cas des Noirs de Tunisie », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. XLV (3-4), n° 179-180, 935-955.

MRAD DALI Inès, 2009, *Identités multiples et multitudes d'histoires : les « Noirs tunisiens » de 1846 à aujourd'hui*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.

POUESSEL Stéphanie, 2012, « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce 'petit pays homogène par excellence' qu'est la Tunisie », *L'Année du Maghreb*, VIII, 143-160.

SCHMITZ Jean, 2006, « Islam et "esclavage ou l'impossible négritude" des Africains musulmans », *Africultures*, n° 67, 110-115.

SENGHOR Richard, 2006, « Le surgissement d'une question noire en France », *Esprit*, n° 321, 5-19.

TAGUIEFF Pierre-André, 1993, « L'antiracisme en crise. Eléments d'une critique réformiste », in M. Wieviorka (dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 357-392.

VALENSI Lucette, 1986, « La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales Histoire et Sciences Sociales*, n° 4, 817-838.

Sources imprimées

BEN MOHAMED Dounia, 2010, « Tabou : le racisme au Maghreb », *New African Woman*, n° 6, août.

HARBAOUI Zouhour, 2001, « Où est passée la direction du lycée », *Tunis-Hebdo*, 1-7 octobre.

HARBAOUI Zouhour, 2010, "Black is black…", *Tunis-Hebdo*, 15-21 février.

HARBAOUI Zouhour, 2011a, « Absence bien présente : quand l'affiche s'en fiche ! » *Tunis Hebdo*, 2-9 mai.

HARBAOUI Zouhour, 2011b, « Sami Gasrini (Premier présentateur de couleur à la Télé Nationale). Une victoire pour nous... les Noirs » », *Tunis-Hebdo*, 9-16 mai.

Autres sources

RADIO TUNISIENNE CHAÎNE INTERNATIONALE (=RTCI), 2011, « Le racisme contre les Noirs et la démocratie », *Plein Cap*, 6 juin, [enregistrement en ligne :/pleincap/pleincap06062011.mp3].

SHEMS FM, 2010, « *Binetna* », Interview de Slah Mosbah par Amel Smaoui, 18 octobre, [enregistrement en ligne : http://www.shemsfm.net/fr/actualite/actualites_shems-news/binetna-slah-mosbah/0].

Sources électroniques

DAHMANI Frida, 2011, « Tunisie : Néjiba Hamrouni, "madame Liberté de la presse" », *Jeune Afrique*, 27 juin, [article en ligne : http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2632p021.xml0/media-president-corruption-electiontunisie-nejiba-hamrouni-madame-liberte-de-la-presse.html].

HARBAOUI Zouhour, 2007, « Étudiants d'Afrique noire en Tunisie : 'guira guira' », *Grioo.com*, 10 août, [article en ligne : http://www.grioo.com/info11168.html].

LARGUÈCHE Abdelhamid, 2004, « Le Maghreb n'est pas une terre de racisme (propos recueillis par Abdelaziz Barrouhi) », *Jeune Afrique*, n° 2270, 26 juillet, [article en ligne : http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN25074lemagemsica0/].

MABROUKI Manoubi, 2010, « Le racisme est une sorte de maladie qui existe partout. La Tunisie aussi est atteinte », in « La communauté noire en Tunisie », *Tunisiens du monde*, n° 10, avril, 22-24, [revue en ligne : http://www.tunisiensdumonde.com/downloads/nl-2010-03-31/216-10BD.pdf].

MAÏGA Zoubeïrou, 2004, « Singes, Olives et Chocolats », *Jeune Afrique*, n° 2266, 14 juin, [article en ligne : http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN13064singestaloc0/].

MOSBAH Affet, 2004, « Être Noire en Tunisie », *Jeune Afrique*, n° 2270, 11-17 juillet, [article en ligne : http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN11074etreneisinu0/].

MOSAÏQUE FM, 2008, Commentaire de *Tunisien à Paris*, 17 : 51 : 14, [en ligne : http://www.mosaiquefm.net/index/a/ActuDetail/Element/5107-Le-tunisien-raciste.html].

SAFINA Mohamed, 2009, « Les murs invisibles : le racisme contre les Noirs. Noir en Tunisie, le lourd héritage et le pouvoir d'une simple couleur », *Alawan.org*, [article en ligne : http://www.alawan.org/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D9%86,3821.html].

WAGUÉ Ousmane, 2007, « Slah Mosbah : il n'y a plus de public pour la bonne musique », *Le Quotidien*, 29 décembre, [article en ligne : http://www.tunisia-today.com/archives/40806].

Sites Internet

Page Facebook de Slah Mosbah : http://www.facebook.com/saladin.mosbah

Page Facebook de Zouhour Harbaoui : http ://www.facebook.com/koussresume

Page Facebook du groupe Assurance de la Citoyenneté sans discrimination de couleur : https://www.facebook.com/groups/112877068794818/

Page Facebook du groupe A black tunisian minister, yes we can : http://www.facebook.com/pages/-A-black-tunisian-minister-yes-we-can-/120717681334284

Site internet Alawan : http://www.alawan.org/

La revanche symbolique
Les frontières identitaires dans les oasis du Sud de la Tunisie

Mohamed JOUILI

Elmenchia est un village situé dans le Sud-Ouest Tunisien. Il est l'un des villages oasiens de la région de Nefzaoua, nomination historique de ce qui est devenu Kebili après l'indépendance. À l'instar des villages avoisinants, cohabitent dans ce village Blanc et Noirs, ou « *Ahrar* » et « *Chouachine* » selon l'appellation locale. À travers un regard sur les frontières identitaires donc interactionnelles, il s'agit d'examiner les relations ethniques dans un espace oasien du Sud tunisien. Cet espace est en effet un laboratoire de construction identitaire dont les « frontières » représentent un enjeu crucial. De quelle manière un groupe ethnique définit-il son identité ? Quels sont les processus par lesquels un groupe établit ses relations avec d'autres groupes à l'intérieur d'un espace d'interaction sociale, économique, politique et symbolique ? Comment entretient-il sa frontière ethnique pour persister en tant que catégorie objective ?

Dans les oasis du Nefzaoua dans l'extrême Sud tunisien, et dans le village d'Elmenchia, notre terrain d'investigation entre 1999 et 2001, vit une forte population noire notamment descendante d'anciens esclaves, les *Chouachine* à coté d'une population blanche les *Ahrar*. La différence entre les groupes ne provient pas, comme nous pourrions nous y attendre dans un premier temps, de l'opposition Blancs/Noirs ou anciens maîtres/anciens esclaves mais de la distance sociale et économique (Kilani, 1994). Les *Chouachine* et les *Ahrar* ne forment pas de catégories immanentes, immuables et fermées sur elles-mêmes, mais deux groupes dont les frontières ethniques ne sont jamais figées. La « frontière ethnique » est un concept forgé par l'anthropologue norvégien Frederick Barth (1969), lequel montre que les frontières ethniques sont en premier lieu des frontières sociales qui génèrent des différences. Une frontière ethnique devient, dès lors, un processus par lequel interagissent individus et groupes sociaux. Ainsi resituée, la frontière ethnique ne serait pas seulement une frontière géographique, mais également symbolique. Il ne sera pas tant question de deux groupes ethniques *Chouachine* et les *Ahrar* en eux-mêmes mais de la comparaison entre deux modes d'organisation sociale qui disent les différences culturelles.

Les mythes d'origine : une mise en récit des identités et des frontières ethniques

La constitution des frontières ethniques passe tout d'abord par la référence à un mythe d'origine lié à la sainteté. Le nom d'Elmenchia provient de la racine arabe « *nachaa* », qui veut dire « fonder ». Selon le mythe d'origine, le fondateur du village n'est autre que le héros éponyme Sidi Hamed Elhachani qui a donné son nom à ses disciples les *Houamed*. D'après un texte récemment écrit et affiché sur le mur de son mausolée, Sidi Hamed Elhachani a vécu entre 950 et 1060 de l'hégire (1529-1639 de l'ère chrétienne). Il est issu d'une filiation chérifienne qui remonte au prophète de l'islam. D'après leur mythe d'origine, les *Houamed* se vantent d'avoir une notoriété dans la région suite aux compétences hydrauliques de leur fondateur. De par ses prodiges il a fait jaillir un puits d'eau douce en pleine terre saline. Cet acte lui a valu le respect de toute une région aride pour laquelle l'eau est une valeur ajoutée et une source de pouvoir symbolique très forte ; un respect dû aussi à une stratégie foncière qui lui a permis d'être un grand propriétaire influent dans la région.

Nous ne sortons donc pas du sillage d'un paradigme de la sainteté maghrébine où l'appartenance chérifienne ne prend sens que lorsque l'acte prodigieux est reconnu par des témoins. Parmi ces témoins figure un serviteur noir, Sidi Fradj, un compagnon de vie de Sidi Hamed Elhachani, le fondateur. Sidi Fradj devient ainsi l'ancêtre fondateur des *Chouachine*, qui deviennent par là les *Fraija*.

Les *Houamed* (les Blancs) et les *Fraija* (les Noirs) constituent les éléments d'un modèle fondateur de sainteté basé sur l'accumulation des biens matériels et symboliques. Les *Fraija* se perçoivent comme *Houamed* et ces derniers adoptent cette attitude et la soutienne. Il s'agit en fait d'une logique d'assemblage qui est un mécanisme d'intégration que Jacques Berque (1953) évoque lorsqu'il parle de la tribu nord africaine. En effet, cette logique d'assemblage est un élément d'une règle généalogique fonctionnant à travers une dynamique de relations matrimoniales, de clientélisme, d'allégeance et de voisinage afin que la tribu intègre des groupes sociaux de différents horizons.

Trois actes langagiers, c'est-à-dire des éléments discursifs du mythe, inaugurent l'appartenance de Sidi Fraj aux *Houamed* et balisent les frontières ethniques des *Fraija* par rapport aux autres fractions des *Chouachine*. Comment les *Fraiji* entrent-ils dans le mythe d'origine des *Houamed* ?

Dans leur long parcours vers la sainteté, les *Houamed* ont rencontré des moments où leur existence a été mise en danger, étape classique dans l'identité narrative (Ricoeur, 1990) d'un groupe social au Maghreb que de vivre des moments de guerres, d'épidémies, de conflits où le groupe se trouve dans l'obligation de se disperser et de se reconstituer de nouveau (Elboudrari, 1985). Dans sa dispersion, le groupe a fait circuler un code secret pour que ses membres se reconnaissent. Une fois ce même code dévoilé, signe que le groupe a trouvé son intégrité et a réussi sa grande marche vers la sainteté, ce code

devint un bien symbolique qu'on pouvait échanger avec autrui. Les *Fraija* ont eu la chance de recevoir ce code comme don des *Houamed* et de l'utiliser comme signe de reconnaissance à la fidélité de Sidi Fradj envers son patron. Un bien symbolique que les autres *Chouachine* d'Elmenchia n'ont pas la chance de posséder. Ceci constitue une frontière qui sépare les *Fraija* des autres *Chouachine* et leur octroie un prestige plus important.

Le deuxième acte langagier véhiculé par les *Houamed* est le fait que Sidi Hamed avant de mourir a suggéré à son compagnon Sidi Fraj d'acquérir la propriété d'un jardin « *jarr srour* » mais que ce dernier a refusé afin de rester attaché aux *Houamed*. Selon cet acte langagier, l'accès des *Chouachine* à la propriété s'avère une atteinte au lien social. Sidi Fraj décide alors de fixer les frontières ethniques selon lesquelles chaque groupe social conserve le statut qu'il mérite selon l'adage populaire « *el 'aïn mataala ala elhajeb* » (l'oeil ne surmonte jamais le sourcil), loyauté oblige.

Le troisième acte langagier prend pour objet les relations matrimoniales. Le mythe annonce que Sidi Hamed a décrété avant sa mort la possibilité pour ses filles de se marier avec des *Fraija* si elles ne trouvent pas des maris *Ahrar* et inversement. Les *Fraija* ne cessent d'avancer l'idée qu'ils sont plus blancs que les autres *Chouachine*, que leur peau est plus claire et qu'ils sont plus propres, « *ndhaf* », que les autres, ce qui représente pour eux le signe évident d'un ancien mariage mixte.

À travers ces trois actes langagiers, les *Fraija* intègrent la mémoire du village à la différence d'autres groupes « blancs » qui sont venus tardivement pour s'installer dans le village. La frontière ethnique des *Fraija* ainsi balisée par le mythe d'origine est toujours contestée par ces derniers. Les *Fraija* d'aujourd'hui réclament la jouissance du jardin « *jarr srour* » [1] (jardin de la joie) et se légitiment par le fait que le nom de « *srour* » est un nom traditionnellement réservé aux personnes noires. Les *Fraija* accusent les héritiers de Sidi Hamed de les déposséder de ce bien économique et symbolique à la fois.

« Il a vendu un jardin aux *Chouachine* » ou comment devient-on propriétaire au village

L'enjeu primordial dans un village oasien s'avère l'accès être à la propriété des palmerais. La trame identitaire est ainsi dépendante de la distribution de l'eau, de la terre et des jardins, faisant de la terre dans les palmerais un espace stratégique (Bedoucha, 1987). Comment les *Chouachine* sont-ils devenus propriétaires des jardins ? Comment ont-ils par là acquis le statut de notables au sein du village (« *wallit min ommali lebled* ») ? Et comment les *Houamed* réagissent face à ce nouveau paysage villageois ?

1. *Srour* est un prénom habituellement attribué à une personne à peau noire, comme Merzoug, Fradj, Saad etc.

Dans le travail précédemment cité sur la propriété des terres dans la région oasienne de Kebili, Geneviève Bedoucha (*op.cit.*) constate que la propriété de la terre dépend de la propriété de l'eau. C'est donc l'accès à l'eau qui légitime l'accès à la terre, et c'est l'eau qui fonde la communauté. Les villageois distinguent alors deux types d'eaux : le premier est l'eau de la source que Sidi Hamed a fait jaillir (la source *Aïn Blad*, *Aïn Saguia* et *Aïn Jmal*), une eau mythique chargée de symboles, réservée seulement aux *Houamed* ; le deuxième est l'eau du pompage (forage) issue de puits artésiens construits par l'État. Cette dernière est une eau de deuxième degré, manipulée par l'autorité locale et distribuée selon une stratégie de développement local.

Être propriétaire au village est un acte social et pour cela, les gens n'hésitent pas à s'interroger pour s'assurer de la valeur de cet acte : de quel type de terre s'agit-il ? Qui est l'acheteur et qui est le vendeur ? Où se situe cette terre ? Et dans quelles circonstances l'acte de vente a-t-il été réalisé ?

La mémoire collective des villageois retient un événement important, celui du premier *Chouchane* qui a acheté une terre vierge au milieu des années 1970. L'acheteur appartient à la famille *Chouyat* de la fraction *Fraija* tandis que le vendeur appartient aux *Mhamla*. Les appellations « *Chouyat* » et « *Mhamla* » sont significatives, *chouyat* signifiant « les peu nombreux » et *mhamlas* « les délaissés », ceux qui n'ont pas d'importance et dont on ne connaît pas les origines : ainsi, les « peu nombreux » ont été capables d'acheter une terre, laissant au « *Mahmli* » le poids d'avoir commis la grave erreur de leur vendre ; d'ailleurs les *Mhamla* font partie des habitants allogènes relativement méprisés par la population indigène. Ainsi, le paradoxe est relevé que des familles ayant des noms péjoratifs ont été les premières à avoir eu accès à la propriété.

La terre se situe à Nagga, un village voisin d'Elmenchia et le fait qu'il ne s'agisse pas d'un jardin cultivé en palmier dattier restreint la charge symbolique de l'accès des *Chouachine* à la propriété. La revanche symbolique est à proximité des frontières géographique et symbolique des *Houamed*.

Dans le contexte de la migration vers l'Europe des années 1970, les *Chouachine* travaillant en France ont pu accumuler des revenus leur permettant d'acheter des terres et des jardins, d'améliorer leurs conditions de vie et de créer ainsi une mobilité qui entre en jeu dans le processus de la distinction sociale. Les *Chouachine* souhaitèrent alors avoir accès à un jardin dans lequel le propriétaire était « *khammas* » ou métayer.

L'État et le déplacement des frontières ethniques

Dans son programme de développement local, l'État fonde en 1996 le « projet intégré de Tbaga », au sein duquel il s'agit de distribuer des terres vierges aux villageois qui n'ont pas de propriétés, pour promouvoir la culture du palmier-dattier. Les *Chouachine* d'Elmenchia figurent parmi les bénéficiaires du projet. Selon les gens d'Elmenchia (les *Houamed*), le projet de « Tbaga » n'a aucune valeur symbolique. Seule une valeur économique peut

pousser les *Chouachine* à adhérer au projet. Les terres de « Tbaga » se situent très loin du village, elles sont irriguées par l'eau de pompage et n'entrent ainsi pas dans l'identité narrative des villageois, d'autant plus qu'elles ne permettent pas aux *Chouachine* de se sentir vraiment des propriétaires. Cela illustre le fait que les *Houamed* jouent avec les frontières géographiques pour consolider les frontières ethniques. Un *Chouchane* peut être propriétaire mais à condition que sa propriété soit à l'extérieur du village. Les *Houamed* n'hésitent alors pas à renommer le projet de développement intégré « Tbaga » comme le « projet des *Chouachine* ». Ils veulent par là créer une « ethnicisation » des projets de l'État pour garder une distinction nette entre les identités.

La présentation de soi : les *Chouachine* dans l'espace public du village

Si les *Chouachine* ont toujours tenté d'améliorer leur accès à la propriété, ils sont aussi attentifs à la présentation de soi dans le but de déplacer une autre fois des frontières ethniques trop stigmatisées. Sommes-nous devant une nouvelle esthétique du village ? S'agit-il d'une remise en question des anciennes représentations renversant alors les rapports de force ? Rappelons que la relation *Ahrar/Chouachine* n'était pas seulement une relation de travail, ou un rapport de domination économique, mais aussi une domination symbolique. Les *Chouachine* d'aujourd'hui et surtout ceux qui n'ont pas vécu cette situation de domination veulent créer un nouveau rapport aux lieux et à l'espace villageois en général. C'est une manière de se resituer dans les rues, les cafés et tous les espaces publics.

Avant toute chose, les jeunes et les adultes *Chouachine* dénoncent le fait d'être nommés ainsi. Ils ont réussi à substituer cette dernière appellation par l'appellation « *smor* » qui veut dire « les bruns ». Être brun c'est se déplacer vers d'autres frontières esthétiques, c'est une zone entre les deux couleurs, c'est aussi un point de rencontre entre ce qu'un Blanc rejette et la fierté recouvrée des Noirs. Par le fait de se renommer « *smor* », les *Chouachine* entendent changer un statut social hautement stigmatisé par un statut esthétique davantage admis. Hypersensibles au sujet de leur ancien asservissement, ils récusent toutes les appellations péjoratives qui deviennent l'objet d'interdits et de révoltes.

Le terme « *smor* » peut être appliqué tant à des Blancs qu'à des Noirs, brouillant ainsi les frontières de couleurs. Il est en effet souvent difficile dans le village d'Elmenchia de distinguer, par la couleur de la peau seulement, entre un *Horr* et un *Chouchane* surtout lorsqu'il fait partie des *Fraija*, ceux-ci se présentent dans le village comme « *ndhaf* » (qui veut dire avoir une peau claire). Cette stratégie de rapprochement de part les *Chouachine* a pour but d'impliquer les Blancs dans ce jeu de couleurs.

Le corps est aussi un espace de négociation pour le paraître. Il est pour les jeunes *Chouachine* une zone possible pour s'imposer dans l'espace public. Ces jeunes occupent les lieux clés du village et investissent l'espace en

simulant des bagarres et en mettant en scène des signes de force, de braverie et de défi (Goffman 1973).

De la même manière, les habitants de Elmenchia opèrent une distinction nette entre la cérémonie de mariage des *Ahrar* et celle des *Chouachine*. Auparavant un *Chouchane* n'avait la possibilité de se marier qu'en marge d'une noce de son ancien maître, celui-ci montait un cheval tandis que le *Chouchane* montait un mulet en signe d'humiliation. En revanche, les *Chouachine* d'aujourd'hui ont leurs propres festivités, différentes de celle de leurs anciens maîtres. Une noce *chouachine* est un espace de mixité, de liberté, contrairement aux festivités des *Houamed* plus conservatrices en terme de joie et d'épanouissement.

De nos jours, la présence considérable des jeunes *Houamed* aux mariages des *Chouachine* est inédite et interprétée par ces derniers comme un signe fort de reconnaissance, brisant par là une première barrière. De plus, les jeunes *Houamed* n'hésitent pas à entrer sur scène et à danser. Dans ce nouveau contexte, le fait de danser en public est un acte impardonnable pour les vieux *Houamed* et brise par là définitivement les frontières entre les deux groupes. La distance sociale qui sépare les deux groupes se rétrécit de plus en plus. « C'est le temps des *Chouachine* » peut-on entendre dire des *Houamed* avec beaucoup d'amertume, dévoilant une véritable « revanche symbolique » (Jouili 2009).

Les anciens clivages de la société oasienne se trouvent de ce fait estompés ou tout du moins réinterprétés dans le cadre géographique, économique et social du pays tout entier et de son évolution. L'identité est une perpétuelle négociation dont les ressources symboliques sont manipulées et réinterprétées pour garder la face et mieux définir la situation. La revanche symbolique n'est qu'une logique d'action qui redéfinit les frontières ethniques dans un village où l'État est aussi un acteur présent pour prendre part à ce nouveau paysage.

Bibliographie

BARTH Frederik, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart (dir.), *Les théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 203-249.

BEDOUCHA Geneviève, 1987, *L'eau, l'amie du puissant*, Paris, Archives contemporaines.

BERQUE Jacques, 1953, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in F. Braudel (dir.), *Éventail de l'histoire vivante, Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin, 261-271.

ELBOUDRARI Hassen, 1985, « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII[e] siècle », *Annales : histoire, sciences sociales*, vol. 40, n° 3, 489-508.

GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit.

JOUILI Mohamed, 2009, *La revanche symbolique, les frontières identitaires dans les oasis du Sud de la Tunisie* (en arabe), Le Caire, Centre de recherche arabe et africain.

KILANI Mondher, 1994, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

De Arram à Gabès : mémoire d'une famille noire

Présentation de documentaire

Maha ABDELHAMID

L'idée de faire un film évoquant le thème de la discrimination de couleur en Tunisie m'est venue de mon expérience personnelle. Étant Tunisienne noire, j'ai vécu au sein d'une société mélangée dans le Sud-tunisien (Gabès), composée d'habitants noirs et d'habitants blancs qui se côtoient et qui interagissent quotidiennement. Ce qui a suscité un écho chez moi, c'est cette frontière voire même cette « muraille » *a priori* et empirique, entre Blancs est Noirs. Il s'agit, à mon sens, d'une construction socio-historique et son affranchissement apparaît comme un péché voire même un viol à la loi sociale.

Réaliser des entretiens avec des Noirs, avec des membres de ma famille en focalisant sur ma grand-mère qui représente l'ancienne génération dans le film, a aussi été un moyen de rendre hommage à cette femme qui dit ne pas croire à la couleur de peau ni aux origines de la personne mais à la dignité et à l'éducation dans tous ses sens. Elle ne cesse de répéter que « *el hemma we e'rrbeya khir mel alasel* » (la dignité et l'éducation comptent beaucoup plus que les origines de la personne).

Ce film-documentaire réalisé en 2009 et remonté en 2011, a été projeté pour la première fois en mai 2009, dans un colloque international qui s'est tenu à Tozeur [1]. Il relate l'histoire d'une famille noire, originaire du village de Arram et vivant à Gabès depuis plusieurs générations, à travers les témoignages de ses membres sur trois générations : la grand-mère, Aïcha, ses deux enfants et son petit-fils. La grand-mère évoque tout d'abord les origines de la famille avant que tous ne témoignent de leurs expériences personnelles en tant que Noirs, non originaires de Gabès et venus d'ailleurs. Il me semble qu'il est possible de percevoir, à travers ces différents entretiens, un discours commun, marqué par une angoisse profonde, liée au regard et aux représentations que se fait l'Autre, sur l'histoire des Noirs tunisiens et sur leur rapport à l'esclavage.

Aïcha commence donc par nous raconter une légende, celle de Sidi Yahya, le saint protecteur de Arram (qui ne possède pas d'hagiographie), dont l'histoire est transmise oralement, d'une génération à l'autre, par la mémoire collective des gens du village. Il est nécessaire de préciser à ce stade que le village de

1. « Les interactions culturelles entre l'Afrique et le monde arabo-musulman » colloque international organisé par le laboratoire « Patrimoine et ressources régionales », 1-3 mai 2009, Tozeur, Tunisie.

Arram est connu pour la concentration d'une communauté noire : les Ouled Rihan qui se divisent en plusieurs branches. Selon la légende, Sidi Yahya, un homme blanc et libre se serait marié avec son odalisque noire et de cette union serait né Rihane, un garçon noir. Du fait de sa couleur, Rihane aurait été détesté par ses demi-frères. Néanmoins, le demi-frère de Rihane, Abdelhamid, l'adopta, d'où l'origine du nom des H'maïda.

Aïcha en tant qu'une h'midia appartenant à *Arch l'hmaïda* (la branche *h'maïda*) nous a relaté l'itinéraire suivi par la famille du village, de Arram à Gabès. Elle raconte :

> Nous sommes Noirs, oui, mais nous n'avons jamais été des esclaves, nous sommes les descendants de Sidi Yahya el Hamrouni. Parmi les Noirs il y a les descendants d'esclaves et il y a les non-esclaves.

Elle utilise le mot *abid* (littéralement esclave) quand elle parle des autres Noirs. Elle insiste sur la différence entre les Noirs *abid* et les Noirs non *abid*. On remarque qu'au sein de la minorité noire elle-même, il y a une sorte de différentiation, une altérité entre les Noirs esclaves et les Noirs libres, protégés par une sorte de sainteté ou un capital symbolique au sens Bourdieusien du terme. Pour Aïcha, la propriété de la terre à Arram depuis des siècles, est la preuve de leur origine et de leur lointaine installation dans la région. L'appropriation de la terre révèle l'ancrage de la famille dans l'espace géographique et la soustrait ainsi à une origine esclavagiste. Selon elle, qu'ils soient *abid* ou non *abid*, les Noirs subissent le regard discriminatoire des Blancs : « Nous les Blancs, vous les Noirs ».

Aïcha reproche l'utilisation du mot *Oussif* (serviteur) qui « renvoie l'image visuelle du Noir ce qui montre à quel point les représentations dans le sens commun sont historiquement déterminées et surtout à quel point les conséquences de la racialisation de l'esclavage demeurent de nos jours, surtout dans l'usage linguistique et les apparences » (Plumelle-Uribe, 2008, 132).

Aïcha parle ensuite de l'histoire de l'installation des H'maïda à Gabès. Elle relate que pendant la période coloniale, les H'maïda étaient des visiteurs saisonniers de Gabès, particulièrement pendant les périodes de sécheresse. Ils cherchaient du travail en ville pendant que les femmes s'adonnaient à la poterie. Les H'maïda en tant que communauté noire solidaire ont donné naissance au *douar* (quartier) l'ahmaïda situé dans un lieu-dit de Gabès, la Gahbaya. Le douar l'ahmaïda est ainsi devenu le quartier des Noirs de Arram. D'après ce que raconte Aïcha, le capital symbolique, le fait d'être une Noire non esclave, d'être d'une origine sainte et l'appropriation de la terre, ne sont que des éléments d'une construction identitaire spécifique et distante d'une stigmatisation sociale ancrée dans le sens commun qui stipule qu' « un Noir n'est qu'un esclave à l'origine ».

Aïcha poursuit son témoignage en racontant comment, pendant les années 1930, sa famille (elle, son père, sa mère et son grand frère) a participé aux expositions coloniales en France. Malgré son jeune âge lors de ce voyage, elle déclare :

> [c'est] un souvenir qui m'a beaucoup marqué... Si nous étions plus conscients, nous n'aurions pas accepté de partir nous exposer en France.

Aïcha fut marquée par cette discrimination coloniale contre les indigènes et surtout contre les Noirs. À ses yeux, le colonialisme est synonyme de discrimination raciale. C'est aussi peut être ce qui l'a décidé à garantir l'avenir de ses enfants par l'éducation et l'enseignement :

> Je ne voulais pas que mes enfants souffrent de la même discrimination que j'ai vécue quelque soit les conditions, je savais que grâce à l'enseignement ils auraient un avenir meilleur.

Les enfants de Aïcha pensent que l'enseignement et le travail participent effectivement au changement de leur situation économique mais jamais à l'amélioration de l'image des Noirs. Ces derniers portent sur leurs épaules, le poids de l'esclavage de « leurs ancêtres », et répètent « nous les Noirs et les autres, les Blancs », sans pour autant établir un rapport de supériorité ou d'infériorité entre ces deux couleurs. La deuxième et la troisième génération de cette famille n'ont jamais craint la visibilité malgré les termes utilisés par les Blancs renvoyant à une discrimination de couleur comme « *oussif, kahla, abid*... », la visibilité au contraire, dit Anouar le petit fils de Aïcha « est nécessaire pour notre existence en tant que minorité de couleur ».

Le mot *oussif* gène beaucoup les H'maïda et les Noirs de Gabès en général. Le sens de ce mot a évolué aujourd'hui pour désigner la couleur noire mais si on s'interroge sur son origine, « on y trouve automatiquement une source de racisme. La solution serait-elle de changer de vocabulaire pour tourner cette honteuse page de l'histoire ? » (Ndoumaï, 2007, 176).

Naceur le fils de Aïcha, au regard distancié sur son expérience de Noir tunisien, nous raconte ensuite quelques épisodes de sa vie quotidienne. Il trouve que l'image du Noir dans la société demeure différente voire même « exotique » en prenant l'exemple de la suspicion et de l'étonnement suscités par le rassemblement d'un groupe de Noirs sur son lieu de travail. De la même manière il décrit comment dans les années 1980, des Blancs se moquaient des Noirs à propos des prénoms qu'ils donnaient à leurs enfants :

> Ils nous disaient avec un air moqueur, donnez les noms qui vous plaisent tant que c'est gratuit.

Deux ans après ce premier montage, en 2011, j'ai ajouté au film le témoignage du petit-fils de Aïcha, Anouar, qui s'est installé dans la ville côtière de Sousse afin de poursuivre ses études supérieures. Il a remarqué que le phénomène de discrimination de couleur n'est pas moins intense dans cette ville. Il pense que ce phénomène est d'ailleurs « en train de se transmettre d'une génération à une autre ».

Bibliographie

PLUMELLE-URIBE Rosa Amelia, 2008, *Traites des Blancs traites des Noirs, Aspects méconnus et conséquences actuelles*, Paris, L'Harmattan.

NDOUMAÏ Pierre, 2007, *On ne naît pas Noir, on le devient, les métamorphose d'une idéologie raciste et esclavagiste*, Paris, L'Harmattan.

Tunisie : Quand le débat sur la discrimination raciale « prend »

Stéphanie POUESSEL

Le film présenté par Maha Abdelhamid a été projeté à l'IRMC en février 2012 lors d'une soirée de projection de deux documentaires sur le thème du racisme en Tunisie. Le deuxième documentaire réalisé par Anis Ben Saâd et Ghassen Kamarti porte sur le rituel de la *Banga* de Sidi Merzoug à Nefta. Voici le compte-rendu de cette soirée projection-débat.

Emboîtant le pas de l'« urgence » déclarée par la réalisatrice Maha Abdelhamid de transmettre la « mémoire » de sa grand-mère et son parcours héroïque de femme – qui, du bas de toutes les hiérarchies sociales, a tenu à scolariser au maximum ses enfants afin de les extraire de cette condition –, s'est suivi un débat auquel ont pris part des intervenants de toutes générations.

L'historien et passionné du 7e Art, Sami Bergaoui, a relevé le paradoxe du documentaire sur la *Banga* entre « le beau » des images et « l'horrible » des propos tenus par certains sur l'infériorité des Noirs. Bien qu'une ethnologue ait voulu orienter le débat en interrogeant costumes, couleurs, mise en scène et récusant le manque « d'authenticité » de ce rituel de la *Banga* filmé en 2010, une journaliste a établi un parallélisme avec le cas du Sénégal où des femmes noires se blanchissent la peau pour plaire aux hommes, quand les femmes métisses sont rejetées des deux « côtés », permettant ainsi au débat d'entrer dans le vif du sujet, celui du « racisme » [1]. Une ingénieure a remarqué que les trois générations de Tunisiens noirs présentées dans le premier documentaire ont avancé dans leur manière de se percevoir, dès lors affranchies de tout stéréotype, dans une société qui, elle, a difficilement fait évoluer sa mentalité.

Un fonctionnaire a relaté sa relation avec une amie tunisienne noire à qui il a demandé comment elle souhaitait qu'il l'appelle : « *kahla* » ? « *kahloucha* » ? celle-ci optant pour « *kahloucha* ». Il a tenu aussi, à raison, à préciser que la discrimination en Tunisie n'était pas uniquement liée à la couleur de peau mais recouvrait d'autres dimensions : religion, régionalisme, etc.

Le sociologue Khalil Zamiti, qui fut dans les premiers étudiants en sociologie dans les années 1960 et avait contribué aux recherches de terrain qui ont mené Jean Duvignaud à écrire le mythique *Chebika*, a interrogé l'intentionnalité des fidèles du rituel de la *Banga*. À travers ce type de pratique

1. Le terme « racisme » n'est pas un concept de sciences sociales. Il est un terme qui bouscule et mobilise. L'expression adéquate pour la thématique de cet évènement aurait davantage été « enjeux des rapports de force et de couleurs dans la société tunisienne ».

rituelle mystique somme toute universelle (que l'on retrouve partout dans le monde), qu'en est-il du message identitaire que les chercheurs ou réalisateurs prêtent ici aux Noirs ? La réponse s'est avérée radicale : il y a bien une dimension identitaire, tout du moins ces dernières années (années d'étude de terrain d'Amel Fargi), une fierté à recouvrir de la part des Noirs, un besoin de reconnaissance, une « revanche » des Noirs sur les Blancs qui, à travers quatre jours de rituel d'inversion des rôles, adoptent par ce biais le place dominante dans la société neftienne. Le directeur d'un institut d'art et métiers a renforcé ces propos en déclarant que oui, les Noirs tunisiens ont besoin de l'existence de ces rituels ; des spécificités culturelles qui leur permettent d'avoir « eux aussi » un patrimoine et qui s'avèrent alors indispensable aujourd'hui.

Crescendo, sous l'impulsion d'un photographe et d'un informaticien qui ont tenu à « recadrer » le débat, l'assistance en est venue à évoquer le racisme directement : une fonctionnaire des transports aérien confie qu'elle se voit constamment interpellée sur sa nationalité (on lui demande si elle est vraiment Tunisienne), qu'elle paye toute erreur plus chère que les autres, qu'elle doit faire plus que les autres pour être légitime dans son milieu de travail. Un étudiant à Sousse a raconté les insultes qu'il a subies de la part de la famille de son amie, blanche, et des jets de pierre dans la rue. Enfin, une étudiante nous a offert un témoignage poignant sur son vécu dans son foyer à Tunis au sein duquel certaines de ses colocataires blanches refusaient de partager les mêmes toilettes qu'elle. Cela se passe à Tunis, en 2012…

III.

Jeux de miroir via *l'Afrique « réelle »*

La question noire à partir du Nord ou du Sud du Sahara : entre la mise en « culture » et le déni d'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal)

Jean SCHMITZ

Depuis l'an 2000 et la « visibilisation » des migrants subsahariens, la présence des Noirs au Maghreb est prise dans un processus de patrimonialisation culturelle en forte relation avec l'imaginaire mondialisé et hors temps du tourisme. Les flux de migrants subsahariens fortement médiatisés – événements de Ceuta et Mellila au Maroc, puis *pateras* et pirogues vers les Canaries – rompent avec cette vision « (multi)culturelle ». La triangulation des Africains migrants et « miséreux » avec les anciens esclaves, noue ensemble la distance du Maghreb par rapport à l'Afrique (noire) et l'invisibilisation des descendants d'esclave ou des Noirs libres.

Les États du Maghreb comme ceux du Sahel étant autant *post-slavery* que *post-colonial* (Mann 2006), nous interrogerons en premier lieu, le fondement religieux de la stigmatisation : le déni d'islam dont sont victimes les Subsahariens dans les premiers et les « esclaves » dans les seconds. Nous ferons le parallèle entre les formes d'imputation d'un islam associé avec la magie sorcellerie d'une part, et avec les confréries soufies d'autre part ; stéréotype non réservé uniquement au Maghreb puisqu'on le retrouve au Sud-Sahara dans l'aire mauritano-sénégalaise.

Dans une seconde partie, nous ferons la généalogie des processus d'extranéisation des Noirs occupant une position intermédiaire entre les libres et les descendants d'esclaves, comme les *Harâtîn* du Maroc, de Mauritanie et d'Algérie ou les *Chouachine* de Tunisie et de Libye.

Enfin, nous examinerons le « stéréotype de l'ignorance » de l'islam (*jahîl* en arabe ; *majjere* en pulaar) au Sud-Sahara, dans les imamats peuls ou *fulBe* de la vallée du Sénégal et de la Guinée, à travers les difficultés des descendants d'esclaves à conduire la prière et la quête de la reconnaissance de leur appartenance à l'islam, condition de la conquête du pouvoir politique.

Déni d'islam à l'encontre des Noirs au Maghreb et des descendants d'esclaves au Sud

Comme évoqué ci-dessus, la présence des Noirs au Maghreb a été prise dans un processus de patrimonialisation culturelle. C'est la musique – tambours

(*gombri* ou *guembri*), castagnettes (*qraqeb* au Maroc) – et les performances des « confréries noires », des « cultes bilaliens » [1], *Gnawa* ou *Derderba* au Maroc, *Dîwân* en Algérie, *Stambâli* ou *Bori* en Tunisie, *Stambani* en Libye, *Zâr* au Soudan (Hunwick, 2004 ; El Hamel, 2008 ; Botte, 2010) qui font l'objet d'une mise en scène touristique dans les villes [2]. Les Marocains ont donné l'exemple à Marrakech, relayé à Essaouira par le festival des Gnawa en 1997, le festival des musiques sacrées à Fès, suscitant une dynamique analogue en Algérie – festival Aïssâwa à Constantine en 2006 – et en Tunisie dans le Sud (Jérid) à Tozeur et Nefta (Nabti, 2007, 45). Alors que les confréries attirent de moins en moins de disciples, le nombre des groupes de *performers* croit depuis la fin des années 1990 (*ibid.*, 202). Parallèlement, les rituels publics des confréries et les pèlerinages au tombeau des saints (*mûssem*) attirent moins de monde, à l'inverse des cérémonies domestiques, les *lîla*, « nuits » ou séances nocturnes où existe une certaine mixité et qui sont souvent contrôlées par les femmes (*id.*, 521 ; Hell, 2002). En outre, dans le sud des pays du Maghreb, les descendants d'esclaves et les *harâtîn* des oasis font l'objet d'une forme d'*affirmative action* qui ne dit pas son nom, visant à mettre au passé et à rendre invisible l'esclavage, hors mémoire de la nation, en particulier en Algérie (Spiga, 2005 ; Bensaâd, 2009).

Or, depuis les années 1980, on assiste à la montée en puissance des études sur l'esclavage en Afrique de l'Ouest, mis en rapport avec l'islam à travers les diasporas de commerçants musulmans par deux canadiens, l'historien du *jihâd* de Sokoto (Nord-Nigeria) Paul Lovejoy (1997 ; 2004 ; 2005) à la tête du *Harriett Tubman Center* de l'Université de York et Martin Klein (1998 ; 2005), de l'Université de Toronto, historien des *jihâd* postérieurs en Sénégambie située plus à l'ouest et de l'esclavage. Aux États-Unis, David Robinson (1988 ; 2004) de l'Université de Michigan State est le spécialiste du *jihâd* d'al-Hajj Umar (actuel Mali) puis de l'accommodation des Musulmans à la colonisation dans la zone Mauritano-sénégalaise, au tournant du XX[e] siècle. La synthèse de Nehemia Levtzion et Randall Pouwels (2000), suivie par celle de David Robinson (2010) ainsi que le débat né du livre d'Olivier Pétré-Grenouilleau (2002 ; 2004), élargirent les perspectives en incluant l'Afrique de l'Est et le Maghreb à travers les traites transsahariennes et « orientales » allant jusque dans l'océan Indien. En réalité le tournant « diasporique » des études sur l'esclavage dont prennent acte les contributions réunies dans les livres de Paul Lovejoy (2004) et de Michael Gomez (2006) – ce dernier étant intitulé justement *Diasporic Africa* –, est annoncé depuis la première moitié du XIX[e] siècle. C'est sous la plume de Sir Thomas Fowell Buxton dans son *African Slave Trade* (1840) que le discours abolitionniste se superposa à celui

1. Ils se rattachent à l'esclave éthiopien Bilâl Ibn Rabâh, qui, né esclave à La Mecque, fut un des premiers compagnons du Prophète, affranchi par Abû Bakr, son beau-père et premier calife. Dès l'instauration de la prière à Médine, il fut le premier muezzin (Lewis, 1993, 45 ; Botte, 2010, 68).

2. La musique des confréries soufies fait partie du patrimoine folklorique, *mûsiqa fuklûriyya* (Nabti, 2007, 45).

de l'orientalisme sur le Sahara, le « *middle passage* » devenant le cadre interprétatif de la traite transsaharienne (McDougall, 2002, 197). À travers une *review* historiographique, Ann McDougall montre que le parallèle entre traite atlantique et traite « orientale », entre les acteurs de la traite, occidentaux et musulmans d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, séparait une Afrique noire non islamique d'un monde arabe islamique « oriental » (*id.*, 221-222). Ce déni d'islam à l'endroit de l'Afrique subsaharienne trouva un soutien à l'intérieur même des constructions théoriques sur l'esclavage des années 1980. En effet, aussi bien la servitude assimilée à une « mort sociale » par Orlando Paterson dans *Slavery and social Death* (1982) que l'esclave défini comme un « anti-parent » par Claude Meillassoux dans *Anthropologie de l'esclavage* (1986), supposaient que ce dernier soit un « étranger absolu ». Orlando Paterson reconnaissait sa dette à l'égard de l'historien de la Grèce antique, Moses I. Finley qui avait établi « l'extranéité » [3] de l'esclave selon le terme de Claude Meillassoux (1986, 68-78). Nous interrogerons la double face de la rhétorique du déracinement, la face religieuse qui transformait en problème la continuité culturelle, l'islam unissant les deux rives du Sahara, et la face sociale qui faisait de tout « esclave » un étranger, en tentant d'articuler déni d'islam et extranéisation.

Face à ce renouveau, les recherches en sciences sociales au Maghreb restèrent timides hormis les livres pionniers de Mohamed Ennaji (1994 ; 2007) et plusieurs études d'anthropologues sur les cultes bilaliens. Contrastant fortement avec l'abondance des études des historiens sur l'autre grand groupe stigmatisé [4], les Juifs du Maghreb, on peut faire l'hypothèse que « l'esclavage » n'est pas seulement un fait de nature mais qu'il est un double négatif de la foi (*îmân*) du musulman. Face à cette difficulté, la réaction la plus commune a consisté à « mettre en culture » la question « noire » en euphémisant ce qu'il en était de « l'esclavage ».

Une première réunion eut lieu au Maroc, à Rabat en mai 2007, organisée par le projet « La Route de l'espoir » de l'UNESCO sous la responsabilité d'Ali Moussa Iye ayant pour titre : « Les interactions culturelles issues de la traite négrière et l'esclavage dans le monde arabo-musulman ». Le propos n'était pas de dénoncer l'esclavage puisqu'il était renvoyé au passé, mais d'atténuer l'opposition entre les deux rives du Sahara. Dans le sillage du *Black Atlantic* de Paul Gilroy (2003) – du *slave ship* était sortie la musique noire afro-américaine, jazz ou blues – on pouvait montrer que la traite transsaharienne avait produit un syncrétisme culturel, religieux et artistique dont les expressions musicales restaient vivantes jusqu'à aujourd'hui (Chebel, 2007, 243). La réunion organisée par l'Université de la Manouba à Tozeur deux ans après

3. Mettant en question cette notion, nous nous interrogerons sur les processus – moraux, discursifs, religieux – « d'extranéisation » et les dispositifs ou institutions auxquels ils donnent lieu.

4. Comme l'atteste les rituels de carnaval des Berbères du Haut Atlas analysés par Abdellah Hammoudi (1988) où sont mis en scène derrière un homme revêtu de la peau de l'animal sacrifié, Bilmaun, l'esclave et le couple des juifs...

en mai 2009, était également intitulée « Les interactions culturelles entre l'Afrique et le monde Musulman ». Y était invité le regretté Edouard Glissant, théoricien de la créolisation des cultures et du « Tout monde » [5].

La mise en culture de la « question noire » signifie son englobement dans un agenda plus vaste et une euphémisation de la question de l'esclavage à travers les catégories de diaspora et de *Travelling Culture* (Clifford, 1997). Arrêtons-nous sur le cas des Gnawa du Maroc, analysé de façon exhaustive par Chouki El Hamel (2008). Inscrit dans la coupure de la *color line US Made* par son lieu d'enseignement, Arizona State University et par ses références anthropologues américains – Cynthia Becker (2002) notamment –, l'auteur cherche dans ces musiques et ces cultes de possession la mémoire incorporée de cultures ayant traversé le Sahara par la traite des esclaves. Or, cette construction de l'altérité culturelle repose sur deux opérations sur lesquelles nous allons nous attarder : l'imputation des rituels de transe des confréries soufies aux Noirs du *bilâd as-Sudân* et l'extranéisation des Noirs du Maroc auxquels est refusée toute autochtonie. Cette dernière laisse en effet de côté les sédentaires noirs libres ou affranchis, les *Harâtîn* du Draa qu'a étudié son compatriote Hsain Ilahiane (2001 ; 2004) qui enseigne également en Arizona (El Hamel, 2008, 244).

Si l'on fait l'hypothèse que le déni d'islam est le fondement de l'extranéisation, abordons d'abord l'imputation aux Noirs du *bilâd as-Sudân* de pratiques condamnées par l'islam, en commençant par celles liées à la magie-sorcellerie puis nous poursuivrons par celles des confréries soufies.

L'imputation de la magie sorcellerie aux Noirs

Constant Hamès (1997) et les auteurs qu'il a réunis en 2007, ont montré que le *sihr* incluant la sorcellerie instrumentale (la « *sorcery* » d'Evans-Pritchard) et une magie (*magic*) utilisant des médiations diverses (astrologie ou talismans) comme la croyance en des esprits supérieurs (*jinn*), se rencontraient dans la totalité du monde musulman et au delà, de l'Indonésie au Pakistan, aux Balkans et jusqu'en France [6] (Hamès, 2008, 91-95). Mais selon un stéréotype construit par les « entrepreneurs de la morale » (Becker, 1985) que sont les lettrés musulmans (*'ulamâ'*), ce sont surtout les Africains qui confectionneraient des talismans et des amulettes.

En suivant Constant Hamès, on peut identifier deux grandes époques où ces pratiques furent condamnées comme illicites : durant la seconde, elles furent attribuées aux gens du pays des Noirs. Après l'époque Abasside des

5. Il n'est pas anodin que la réunion se soit située à l'Hôtel *Dar Cheraït*, un cinq étoiles associant piscine, musée et parc de loisir situé dans la palmeraie de Tozeur au bord du Jérid.

6. Les « marabouts » africains installés dans la région parisienne proposent leurs services à un vaste public allant des Antillais aux Maghrébins et aux Portugais, comme le montre l'enquête de Liliane Kuczynski (2002, 309 et *sq*).

IX-XI[e] siècles où s'effectua une vaste entreprise de traduction et de diffusion sous formes de livres manuscrits d'une pensée hellénistique incluant des composantes rationnelles mais également ésotérique – astrologique divinatoire et magique –, se développa une réaction sunnite. Celle-ci bannit les images au profit de l'écriture et du papier comme elle restaura la référence au Coran et à la langue arabe « claire », condamnant du même coup les talismans contenant des mots en langue étrangère (*id.*, 88). De là découla à la fois la condamnation par la jurisprudence malikite du sorcier (*sâhir*) qui sous les apparences du musulman serait en réalité un infidèle, et la distinction opérée par al-Bûnî (XIII[e] siècle) [7] entre la « magie blanche » licite et la « magie noire » (envoûtement...), dualisme encore amplifié par Ibn Khaldûn. L'autre étape se situe au début du XVIII[e] siècle, lorsque le fondateur du Wahhabisme, Ibn 'Abd al-Wahhâb mena sa campagne réformiste dans la péninsule arabique. À ce moment là, un lettré peul du Bornou (Nord-Nigeria), al-Fulâni [8], rédigea un ouvrage d'astrologie magique traitant de magie-sorcellerie et de talismans à la demande d'un Moyen-Oriental de son entourage [9]. Celui-ci eut un grand succès du Caire à Bombay car il était la synthèse d'auteurs persans ou andalous, dont la tradition était désormais perdue dans la péninsule arabique. C'est un exemple du procédé par lequel est attribuée à l'Afrique l'origine des pratiques de divination, sorcellerie alors que selon une enquête contemporaine sur les pratiques quotidiennes de l'islam au Maroc [10], neuf marocains sur dix croient aux mauvais œil, aux *jinn*-s et à la magie noire alors que les confréries soufies sont délaissées (El-Ayadi, Rachiq, Tozy, 2007).

Savoirs blancs/savoirs noirs au Sud-Sahara

Mais cette vision dualiste, et la condamnation de la magie-sorcellerie diffusée par le Wahhabisme, n'est pas restée cantonnée au Moyen-Orient puisqu'elle traversa le Sahara en particulier lors des *jihâd* du XIX[e] siècle. Ainsi pour 'Uthman dan Fodio, fondateur du califat de Sokoto (Nord-Nigeria actuel) au début du XIX[e] siècle, sont licites (*sunna*) les formules coraniques à condition qu'elles ne soient pas écrites sur des matériaux impurs. Ce dualisme se réverbéra dans l'opposition des couleurs qui, en Afrique de l'Ouest qualifie moins les personnes que des types de connaissances et de savoirs autant chez les musulmans (*FulBe* ou Haalpulaaren) que chez les « païens » (Bambara ou Bamana du Mali actuel).

---

7. Le système de recette talismanique – numérologie et carrés magiques – mis au point par al'Bûnî (m. 1225) dans Le soleil des connaissances...(*Shams al-ma'ârif*...) peut être considéré selon Constant Hamès (2008, 89) comme un des marqueurs de l'unité du monde musulman.

8. Son nom complet est Muhammad Katsinâwi al-Fulânî, littéralement : « originaire du Katsina, le Peul » (*id.*, 2008, 86).

9. Lors du pèlerinage à La Mecque effectué en 1728.

10. Soulignons l'originalité de cette enquête quantitative menée par deux anthropologues (Mohammed El Ayadi et Mohammed Rachiq) et un politologue (Mohammed Tozy).

Chez les Haalpulaaren du fleuve Sénégal où se situe notre terrain, l'opposition entre la « science » de la religion (musulmane), *gandal diine* (en pulaar ou langue peule) considérée comme « savoir blanc », *gandal danewal*, et le « savoir noir » *gandal balewal*, désignant à la fois la magie-sorcellerie et celui des artisans castés et des esclaves, a été l'opérateur de la disqualification des « connaissances » des groupes professionnels (Dilley, 2004, 99). Bien que les deux formes de savoirs s'inscrivent, dans le « paradigme ésotérique » (Brenner, 2000 ; 2001) et la transmission de maître à disciple (Schmitz, 2000 ; Dilley, 2009, 60), la supériorité de la connaissance islamique des secrets (*gandal sirru* [11]) est liée au pouvoir de l'écriture [12].

Chez les Bambaras du Mali également, les catégories de « connaissances » polarisées de *Bamanaya* et *Silameya* s'opposent dans le passé comme dans le Mali contemporain (Bazin, 2008, 142 et 497 [13]). *Bamanaya* regroupe les pratiques magico-religieuses qui vont des sacrifices de sang aux manipulations « d'objets de pouvoir » (magique) et à la médecine des plantes. *Silameya* est la connaissance de l'islam que maîtrisent les lettrés musulmans englobant les prières, les demandes de bénédictions et la confection d'amulettes. La première est le domaine des *moriw*, lettrés musulmans clairvoyants et guérisseurs, la seconde des *somaw*, les experts bamana en savoirs occultes (Colleyn, 2005). Ces oppositions ont été mises en exergue par les lettrés musulmans de Djenné ou les Fuutaka [14] pour lesquels ceux qui font fait des sacrifices sur ces objets de pouvoir sont des « infidèles » (*kuffâr,* sing. *kâfir*) [15]. Et elle est reprise par les Bamana eux-même pour lesquels celui qui prétend être un vrai bamana est celui « qui ne prie pas (Allah) » (Colleyn, 2005, 12) [16]. En réalité hors contexte polémique, ces deux sortes de pratiques sont intégrées à un marché magico-religieux concurrentiel où sont fréquents les emprunts de certains éléments de l'autre pôle sans adhésion à l'ensemble de la croyance. Mahir Saul (1997) qualifie d'« appropriation mimétique » ce type d'emprunts dans les cultes à masque de l'actuel Burkina Faso. À l'inverse du stéréotype circulant au

11. *Sirru* est la forme pulaar de l'arabe *sihr*.

12. Jack Goody a repris dans *The Power of the Written Tradition* (2000) cette proposition en la référant dès ses premiers ouvrages à la situation de *Restricted Literacy* propre à l'Afrique, alors que Constant Hamès (1997, 2008) conteste cette spécificité. Comme on vient de le voir la « magie-sorcellerie » est répandue dans l'intégralité du monde islamique et faire de l'Afrique le lieu de son élaboration est un stéréotype historiquement construit.

13. Jean Bazin a abordé la question dans « À chacun son Bambara », publié en 1985 et dans « Retour aux choses-dieux », en 1986. Les citations renvoient au recueil de la réédition de ses principaux articles dans *Des Clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement* (Bazin, 2008).

14. C'est l'appellation des descendants des disciples d'al-Hajj Umar, les Haalpulaaren originaires de l'imamat de la vallée du Sénégal, le Fuuta Tooro, d'où dérive Fuutaka.

15. La catégorie générique de l'infidèle se subdivise ultérieurement en plusieurs « espèces », comme les *kuffâr banbara* (Bazin, 2008, 116).

16. Dans le contexte actuel de prééminence de l'islam au Mali, la *bamanaya* est discréditée car assimilée aux « féticheurs » (en français) et donc à l'impureté au sens islamique « d'associationnisme » (cf. *infra* ; Colleyn, 2005).

Maghreb, on peut montrer que les pratiques de divination au sein de l'aire Mandé et plus particulièrement la géomancie bamana a « seize cases » nécessaire à la fabrication « d'objets forts », transposent assez directement les fameux traités de géomancie de Mohammed es-Senatî (XIII[e] siècle) (*id.*). En effet, il faut renverser le sens des relations entre un paganisme « primordial » et une religion musulmane qui serait postérieure selon l'ethnologie évolutionniste : l'islam est bien un facteur constitutif des religions africaines traditionnelles (Amselle, 1990 ; 2001 ; Bazin, 1985 ; 2008 ; Colleyn, 2005).

Rituels de transe et dédoublement des confréries soufies en Blancs et Noirs au Maroc et au Sénégal

L'autre imputation à une origine africaine concerne les cultes de possession distingués des rituels de transe. Chouki el Hamel (2008, 249) admet que le soufisme ne les rejette pas puisqu'il admet la présence des *jinn*-s. Mais la distinction s'inscrit dans une version réactualisée du « modèle à deux niveaux » [17] opposant un islam des *'ulamâ'* à l'islam populaire. Cette vision occidentale amène à traduire en terme de « survivance » [18] la condamnation par les entrepreneurs de morales que sont les spécialistes du droit religieux (*fiqh*), des pratiques de l'islam populaire mises hors du temps et rejetées dans celui de la *jâhiliyya*, période d'avant la venue du Prophète. Mais alors comment expliquer la présence de rituels de possession et de transe chez les Isawiyya dès le XVI[e] siècle ou les Hamdasha du XVII[e] siècle, sinon par l'invocation des « influences » des Gnawa (*id.*, 252). Cet argument à fort relent diffusionniste a été effectivement invoqué par des auteurs datés comme Edward Westermarck ou Viviana Pâques. Commençons par la première confrérie mentionnée.

La Isâwiyya au Maroc (Meknès) et en Algérie (Tlemcen) : « maître de perfection » et disciple « hébété »

La Isâwiyya fut fondée au XVI[e] siècle dans la ville Meknès par Muhammad b. 'Isa (mort entre 1523 et 1527), disciple de la Shâdhiliyya (Hunwick, 2004, 163). Le fondateur de cette confrérie soufie (*tariqa*) prônant l'union avec Dieu est considéré comme un maître de perfection (*al-Shaykh al-Kâmil*) et un pôle de sainteté. Mais un autre personnage représentant un pôle complémentaire assure l'efficacité du rituel, c'est son disciple préféré Abu Ruwain (ou Abû ar-Ruwâyil) enterré dans le même mausolée à Meknès [19].

17. Ce modèle a été transféré à l'anthropologie du monde musulman de Ernest Gellner dans *Les saints de l'Atlas* (2003) et *Muslim Society* (1984) comme par l'historien de l'antiquité tardive Peter Brown (1984).

18. Dans son article synthétique, John Hunwick (2004, 56) reprend cette distinction. Il décèle à travers la description d'un rituel de possession (*djeb*) faite par Émile Dermenghen dans les années 1950, une « survivance » du culte de possession ou *bori haoussa*, alors que la cérémonie est conduite par un Blanc et qu'elle ne se différentie pas d'autres rituels de possession au Maroc.

19. Ce disciple mettait son maître à l'épreuve et reconnaissait sa supériorité au point qu'Ibn Issa le chérissait plus que son fils selon René Brunel (1926, 34) repris par Raymond Jamous (1994, 52). Selon certains interviewés dans les années 2000, il aurait succédé au fondateur (Nabti, 2007, 121, 169).

Ce dernier est considéré comme un *malâmati* [20], un soufi qui ne suit pas les règles, en particulier celles de l'islam (boire du vin, marcher nu...) et un « hébété » (*majdhûb*) ou « ravi en Dieu » [21] alors que le maître lui n'est pas possédé (Brunel, 1926, 34, cité dans Jamous, 1994, 52 et Jamous, 1995, 66). Ce serait lui qui aurait été l'initiateur des danses de transes et de la musique qui leur est associée (Nabti, 2007, 122). Sous ce double patronage symbolique, les disciples s'infligent des tortures physiques spectaculaires lors de rituels de possession où ils s'identifient à des animaux sauvages – blessures à la tête, ingestion de serpents – les mettant en rapport avec le monde des esprits, des *jinn*-s (Jamous, 1995 ; Andézian, 2001, 98).

Plusieurs indications permettent de comprendre à quel point la description de Brunel (1926, 34, cité dans Jamous, 1995, 64) opposant transe mystique et transe de possession, le situe à l'intérieur d'un modèle à deux niveaux élaboré par les entrepreneurs de morale locaux. D'une part ces séances de récitation du *dikhr* accompagnées de danses extatiques étaient fortement réprouvées par les lettrés (*tulba*) qui n'y voyaient que des pratiques vulgaires et interdites alors qu'à d'autres moment les mêmes qui les condamnaient s'y adonnaient (Brunel, *op.cit.*, 103, 122). D'autre part dans la branche algérienne de la confrérie près de Tlemcen, les femmes *'Isâwiyya*-s, bien que reléguées à part, ne sont pas dupes de ces mises en scène masculines et de l'exhibition des normes qu'elles inversent symboliquement par la parodie et le rire (Andézian, 2001, 157-159). Enfin nombreux furent les 'abid al-Bhukari (cf. *infra*) qui s'affilièrent à la confrérie, Meknès étant l'endroit où Mawlay Ismael les concentra (Hunwick, 2004, 163).

Ce type d'imputation des pratiques religieuses jugées illicites a des effets aujourd'hui puisque certains *muqaddam*-s qui sont à la tête de groupes de musiciens se présentent comme de pieux musulmans. Cette stratégie de contre-stigmatisation induit des clivages en cascade à l'intérieur de la confrérie même (cf. *infra*), les *Aïssâwa* (authentiques) prenant leur distance par rapport à deux sous-groupes méprisés, les *Guissawa* qui transgressent les interdits de l'islam et les *Kissâwa*, respectivement les « hypocrites » et « faux musulmans » (Nabti, 2007, 288).

La Hamdasha (Meknès) et le dédoublement interne de la confrérie

Une autre confrérie est proche de la précédente à la fois dans l'espace et dans l'organisation, c'est celle des Hamdasha fondée par Sidi 'Ali ben Hamdush à la fin du XVII[e] et au début du XVIII[e] siècle dont le mausolée est

20. Né en Iran dès le IX[e] siècle, la *Malâmatiyya* est une critique du mysticisme affiché (port de la robe de laine, *sûf* d'où dérive le terme soufisme), le soufi devant adopter une humilité extrême en s'exposant à tous les blâmes (*malâmat*) à l'occasion de la transgression des règles. On trouve des traces de ce mouvement en Asie centrale, dans l'Empire ottoman et la Macédoine au XIX[e]-XX[e] siècles (Zarcone, 1996, 479).

21. Le *majdhûb* est proche mais néanmoins distinct du fou de Dieu *majnûn* (Popovic, Veinstein, 1996, 57, 208) comme dans le cas du poète marocain Sîdî 'Abd-Er-Rahmân Al-Mejdub qui était lui-même le disciple d'Abu Ruwain et fit l'objet de l'étude d'Alfred Louis de Premare (1985).

situé entre Moulay Idriss et Meknès (Crapanzano, 1973 ; Jamous, 1995). Les Hamdasha pratiquent également des rituels de possession par des *jinn*-s, dirigés par une *jinniya* féminine, Aisha Qandisha, lors de séances nocturnes ou *lîla*. Lors de la danse en ligne accompagnant la récitation du *dikhr*, ils atteignent un état de transe (*hal*) qui les amène à se frapper la tête avec des couteaux ; une auto-mutilation chargée de *baraka* à vertu thérapeutique (Jamous, 1995, 76). Les disciples souvent illettrés sont considérés par les autres Marocains plus éduqués comme des Noirs. Bien qu'intégrant près de 40 % de membres appartenant aux Noirs du Sud (Draawa...) comme des 'abid al-Bhukari, ils se différencient des Gnawa qui se rattachent à Bilâl et qui parlaient des langues africaines quelques décennies auparavant (Crapanzano, 1973, 85-87). Comme le remarque avec finesse Vincent Crapanzano (*id.*, 86)

Pour les Marocains les notions de race qualifiant des types sociaux et non biologiques, l'affirmation « Les Hamdasha sont des Noirs » doit être compris non en terme racial ou même ethnique mais comme une façon d'attribuer un statut relatif. En effet au Maroc l'identité raciale d'un individu dépend autant de son propre statut social que de la personne qui énonce la formule de classement.

Cette extranéisation est accentuée par le dédoublement de la confrérie en deux composantes étroitement entremêlées et souvent confondues, configuration qui n'est pas sans rappeler la *Isâwiyya*. Les *'Alla-liyin* sont les disciples de Sidi 'Ali ben Hamdush, le fondateur et les *Dghughiyyin* ceux de son domestique ou esclave, Sidi Ahmed Dghughi (*id.*, 3-4). Les deux personnages étant liés par une amitié forte, leurs tombeaux ainsi que leurs villages de références situés aux environs de Meknès sont proches l'un de l'autre. Il est significatif que selon la légende, le disciple ait été chargé par Sidi 'Ali d'aller chercher le *hal*, l'état de transe lors d'une long voyage de six mois chez le roi du Sudân (*id.*, 34-35). Ce dédoublement de la confrérie en deux pôles contribue ainsi à attribuer les rituels de possession aux gens du pays des Noirs et à la réserver aux disciples à l'intérieur de la confrérie en en exemptant le maître.

La muridiyya *sénégalaise : Cheikh Amadou Bamba et le disciple Cheikh Ibra Fall*

Or, ce dédoublement ne permet pas d'assigner une origine puisqu'on peut l'observer au Sud-Sahara au sein de la *muridiyya* sénégalaise, confrérie fondée par Cheikh Amadou Bamba Mbacké (1853-1927). Alors que le prolifique arabisant Paul Marty (1917) a fait de la confrérie l'emblème d'un islam ethnicisé, « l'islam noir » mélange de pratiques africaines et d'anthropolâtrie, celle-ci regrouperait trois à quatre millions de fidèles selon des estimations récentes (Babou, 2007) et la ville sainte de Touba serait la seconde ville du Sénégal après la capitale Dakar (Gueye, 2002). Or, une partie des Mourides se rattachent à un des principaux disciples, Cheikh Ibra Fall (1858-1930) personnage contesté car considéré comme un « fou de Dieu » ne respectant pas les prescriptions de l'islam (Pezeril, 2008a, 74-78). Celui-ci remplaçait

l'apprentissage du Coran par le travail manuel agricole [22] considéré comme égal à la prière, ce qui le mit au ban des autres disciples (Babou, 2007, 90). Le service (*khidma*) du shaykh en position féminine [23]– ramassage du bois, puisage de l'eau – et la vénération d'Amadou Bamba à l'égal de l'attitude du muezzin affranchi et premier disciple du Prophète, Bilâl sont des attitudes caractéristiques du *majdhûb* (Babou, 2007, 65). Selon un fidèle (anonyme, 1998), Cheikh Ibra Fall « appartient à la catégorie des *Malamitiya*. Ce sont des saints dont l'apparence ordinaire est un masque cachant leur réalité spirituelle de confident de Dieu » (Roberts, Roberts, 2003, 112). Ainsi dans la *Isawiyya* marocaine comme dans la *Muridiyya* sénégalaise, les mêmes catégories sont employées pour qualifier le fondateur de la branche des disciples s'adonnant à la transe.

Bien que très stigmatisés, au sens de Erving Goffman (1975), et considérés comme des fous et des déviants, les disciples de Cheikh Ibra Faal restèrent peu visibles, se fondant parmi les autres Mourides qui adoptèrent la valorisation du travail agricole et le commerce de colportage et boutiquier en ville jusque dans les années 1980. Dans les rues de la ville, leur présentation de soi les distingue absolument car ils déambulent en groupe, chacun armé d'un gourdin sous la figure d'hommes habillés de vêtements bariolés en patchwork (*njaxaas*, en wolof), portant des *dreadlocks* (*njeñ*) et faisant l'aumône (*maajal*) au profit de la confrérie (Pezeril, 2008a) [24]. Leurs performances prennent une forme intense dans le *kurel*, le groupe de chanteurs de *sikar,* forme wolofisée du *dhikhr*, qui comporte même l'invocation du Shaykh et aboutissent à un état de transe *hâl* ou *xar* et à des séances d'auto flagellation avec pilon à mil (Pezeril, 2008a, 193-203). C'est justement cette position marginale et hors normes qui leur permet d'occuper la place liminale de « gardiens de la morale », au sens de Howard Becker (1985), allant du règlement de la circulation lors des grands rassemblements de la confrérie (*maggal*) à l'admonestation des individus [25]. L'invisibilité des Baay Faal au sein de la *Muridiyya* ne fut pas uniquement le fait des administrateurs coloniaux français mais également des acteurs eux-

22. Abdel Wedoud Ould Cheikh (2004, 210) replace le modèle agricole confrérique qu'on a attribué aux Mourides sénégalais dans l'espace mauritano-sénégalais au sens donné par David Robinson (2004). Il est hérité de la *Qadiriyya* des Kunta et a été expérimenté dans une série « d'hétérotopies maraboutiques » (Schmitz, 2000) appartenant à diverses confréries – *Shadeliyya*, *Tijaniyya* des Niasse de Kaolack (Sénégal) – associant travail agricole et retard du mariage allant jusqu'au célibat comme à Boumdeid dans l'Assaba (Mauritanie).

23. Dans le cas du Maroc, Abdellah Hammoudi (1997, 92-94) décrit les différentes composantes du *khidma* – féminisation temporaire du disciple, transparence à la volonté du maître – à travers la biographie de Sidi al-Hajj 'Ali, fondateur de la *zâwiya* d'Iligh, une des plus importantes de l'Anti-Atlas.

24. Ces habits bariolés et ces séances de transes ont amené John Hunwick (2004, 165) à les rapprocher des Gnawa marocains qui chantent les prières au Prophète en faisant l'aumône dans les rues. Ils sont également proches de la confrérie tunisienne Bû-Sa'diyya dont les adeptes font des défilés carnavalesques pour expulser les démons (*id.*, 159).

25. Situation proche de celle des *Almuube Ngay* ou *Cooloji* Haalpulaaren, ces « taalibe dévoyés » qui, n'ayant pas fini leur cursus coranique, manient l'obscénité pour moraliser les femmes ou obtenir de l'argent contre leur silence (Sall, 2002).

mêmes. En revanche à partir des années 1980, au moment où l'orthodoxie de la confrérie fut reconnue, le non-respect des pratiques musulmanes – cinq piliers, jeûne, prière... – fut condamné par les autres Mourides qui tinrent à distance les Baay Faal.

Peintures et protections en blanc et noir

Si comme on vient de le voir les deux composantes de la *Muridiyya* sont en train de s'autonomiser relativement, il n'en est pas de même des représentations des deux shaykhs fondateurs qui les instaurent en deux pôles complémentaires et opposés. Les peintures de petits formats exhibent la contraposition du prophète « blanc », le fondateur du Mouridisme, Amadou Bamba dont on ne voit que le haut du visage entouré d'une grande écharpe blanche et de son serviteur habillé de noir, Cheikh Ibra Faal (Pezeril, 2008b). On peut suivre à travers les images rassemblées dans le livre d'Allen et Mary Roberts (2003, 109-122) les transformations de la représentation des deux personnages. Le point de départ ce sont les deux photographies en noir et blanc reproduites dans l'ouvrage de Paul Marty (1917), celle d'Ibra Fall et celle d'Amadou Bamba datant de 1913 [26]. Dans une seconde étape, ces images furent reprises sous forme de fixés sous-verre colorés (*suwer*) ou de peintures sur doubles petits panneaux de bois accrochés avec une charnière et fonctionnant comme des amulettes (Roberts, Roberts, *op.cit.*, 27, fig. 10). Enfin troisième mue plus récente, les petits formats deviennent des peintures murales dans les années 1970-1980, lorsque les murs de la ville de Dakar s'ornèrent des portraits géants des fondateurs des différentes confréries, qu'ils appartiennent à la *Muridiya* ou aux différentes branches de la *Tijjaniyya*. Les figures du prophète habillé en blanc et celle du disciple en noir entourent alors des portes, que ce soient celles de demeures privées en guise de protection (*id.*, 53) mais aussi celles des boutiques appartenant à des Mourides afin d'assurer la prospérité du commerce.

Extranéisation des Sudâni au Maghreb : armées noires et mise en ghetto

L'armée noire des 'abid al-Bhukari au Maroc (début du XVIII[e] siècle)

Ces représentations n'auraient probablement pas été aussi prégnantes si elles n'avaient pris corps à travers la plus grande opération d'extranéisation des Noirs au Maroc que fut la formation au début du XVIII[e] siècle par le sultan alaouite Mawlay Ismâ'il (1672-1727) d'une seconde « armée noire » [27], afin de ne plus dépendre uniquement de forces tribales peu fiables dans son conflit avec son

26. Selon Robinson (2010, 168, fig. 23) la photographie est reproduite dans la monographie de Paul Marty (1917, 222).

27. La première instaurée par Ahmad al Mansûr (1578-1603) fut recrutée essentiellement parmi les esclaves en fuite au Maroc même (Hunwick, 1999, 52).

neveu [28] (El Hamel, 2006 ; 2010). Selon le chroniqueur Ahmed Es-Zayyâni (1886) qui relata l'événement (Robinson, 2010, 146-147), l'armée des 'abid al-Bhukâri créée dans les années 1670 atteignit une taille considérable de près de 50 000 soldats à la mort de Mawlay Ismâ'il en 1727 [29], d'après les estimations d'Allan Meyers (1977, 427 ; 1983, 44 ; 1994). Grâce à cette force militaire, le sultan put mater les révoltes des Berbères entourant la principale route transsaharienne, le *Tariq al-Sultan* allant de Fez au Tafilalt au cours d'une série de campagnes menées dans le Moyen Atlas à la fin du XVII[e] siècle (1684-1694) (Meyers, 1983, 45). Alors que les sources européennes du XVIII[e]-XIX[e] siècles soutenaient l'origine soudanaise des *'abid*, pratiquant une extranéisation de papier dont Allan Meyers a montré le fondement légendaire [30], la plupart des 'abîd al-Bhukâri enrôlés furent des *Harâtîn* (sing. *Hartâni*). Ceux-ci appartiennent à des groupes subordonnés à l'identité controversée au Maroc : autochtones libres ou affranchis d'origine africaine (Ilahiane, 2004a ; 2004b ; Naïmi, 2004 ; El Hamel, 2006). Dans le Sud du Maroc, autour des vallées du Draa et du Ziz (Tafilelt) ou aux confins du Sahara, le mot désigne des populations généralement noires de peau (mais non exclusivement), pratiquant des métiers artisanaux – forgerons, bouchers – mais de statut libre (Meyers, 1977, 435-6).

D'après les dires des Berbères du Sud du Maroc enregistrés récemment par les anthropologues Cynthia Becker (2002), Romain Simenel (2010) et Claire Mitatre (2009), les *Harâtîn* sont distincts des « esclaves » (ou leurs descendants), appelés en Tashelhit *Ismgan* [31] ou *'abîd* (sing. *'abd*) en arabe (*hassâniyya*) [32]. Paradoxalement, ces derniers bien que non libres, sont moins méprisés que les *Harâtîn* ou *Isuqqiyin* considérés comme « mélangés » [33], impurs et réputés mauvais musulmans par assimilation aux ennemis non musulmans, les chrétiens représentés par les Portugais mythiques contre qui était mené le *jihâd* (Simenel, 2010, 89-112) ou les juifs [34]. Inversement, la

28. Mawlay Ahmed ben Mahrez tint en échec son oncle Mawlay Ismâ'il demi-frère de son père pendant quatorze ans (El Hamel 2010, 90). Cela illustre la contradiction de la transmission latérale ou adelphique du pouvoir de (demi) frère à (demi) frère qui écarte du pouvoir les « fils » du sultan précédent.

29. L'estimation de l'auteur marocain allait jusqu'à 150 000 hommes. Mais Allan Meyers auteur d'un PhD (1974) et d'articles (1977 : 427, 1983 : 44) et d'autres historiens discutés par Daniel Nordman (1986) les révisèrent à la baisse.

30. Cette hypothèse défendue par Louis de Chénier (1722-1795) et par James Jackson reposait sur le fait que les esclaves qualifiés de « bambara » auraient été ramenés au retour d'une expédition menée à Tombouctou en 1670 par Muhamed al-Rashid, le prédécesseur de Mawlay Ismâ'il. Les deux auteurs s'appuient sur l'unique témoignage de Germain Mouëtte qui fut captif à la cour royale. Allan Meyers (1977, 430-433) démontre que l'expédition à Tombouctou n'a pas pu avoir lieu.

31. Les transcriptions varient selon les auteurs. Selon Abdellah Hammoudi (1988, 98) chez les Berbères Aït Mizane du Haut Atlas, dans la mascarade qui suit le sacrifice de l'Aïd al-Kbir, l'homme revêtu de la peau de bête, Bilmaun, est suivi des masques de l'esclave noir désigné comme *Ismakh*, du juif et de la femme. Chez les Berbères du Tafilelt ou de la vallée du Ziz, Cynthia Becker (2002) parle d'*Ismkhan*, (sing. *ismkh*). Enfin dans l'Anti-Atlas, Romain Simenel (*op.cit.*, 60) transcrit *Issmgan* (sing. *issmg*).

32. Dans l'Oued Noun (Mitatre, 2009).

33. cf. *infra* l'étymologie de *hartâni* en note 35.

34. Dans l'Oued Draa et le pays Tekna, le stéréotype de l'idolâtrie, du paganisme et de la magie est appliqué aux *harâtîn* au nom d'une ancestralité kushite préislamique qui leur était assignée par triangulation avec les juifs (Naïmi, 2004, 48).

proximité à l'égard du Prophète héritée de Bilâl, est convertie par les esclaves *Ismgan* en flux de *baraka* aux vertus thérapeutiques qui recouvre et dépasse le stigmate de la couleur de peau (Becker, 2002 ; Mitatre, 2009).

Les sécheresses, les famines et les crises politiques du début du XVII[e] siècle les dispersèrent dans les villes du Nord du Maroc, les émancipant *de facto* (Batran, 1985, 4). Or, la plupart étant des musulmans nés au Maroc, l'enrôlement des 'abîd al-Bhukâri se fit selon un critère de couleur de peau. Furent réquisitionnés les *Harâtîn* à la peau foncée, *ahmar al-jilda* littéralement « rouges de peau », afin de les réinscrire dans la captivité (*id.*, 4-5 ; Hunwick, 1999, 58). Aussi, le sens de la désignation *Harâtîn* est moins à chercher dans les témoignages glanés ça et là donnant lieu à des étymologies hasardeuses [35] que dans la production par le sultan « d'étrangers internes » [36] et de musulmans [37] enregistrés par écrits dans des *diwan*, regroupés dans des garnisons [38]. Doublement séparés de la population car ne possédant pas de terre et pratiquant une endogamie stricte, ils servaient de troupes de choc réputées pour leur brutalité dans le prélèvement des impôts et la répression des révoltes (Meyers, 1977, 436-440). Dès la mort de Mawlay Ismâ'il, les 'abid al-Bhukari devinrent les faiseurs de sultans et ce jusqu'à la fin du XIX[e] siècle [39], gagnant une liberté de fait qui n'était pas néanmoins équivalente sur le plan de l'islam à celle de l'affranchi [40].

---

35. L'étymologie la plus fréquemment invoquée est celle de l'historien Khalid al-Nasiri (1835-1897) qui dans son *Kitab al-Istiqsa* décompose le mot en deux mots arabes – *al-hurr*, le libre et *al-thani* le second – d'ou « libre au deuxième degré (Meyers,1977, 436). Une autre rapproche *hartâni* d'une racine verbale signifiant « cultiver, labourer » (El Hamel, 2006, 180). Selon, la linguiste Catherine Taine-Cheikh (1989), qui venait d'achever le *Dictionnaire hassâniyya français* (1988-1989), le dialecte arabe parlé de la Mauritanie au Sud du Maroc, Philippe Marçais (1951) avait déjà souligné l'arbitraire de ces deux étymologies. Aussi c'est moins du côté de l'arabe que du berbère qu'il faut chercher, « *hartâni* ayant comme correspondant *âhardân* chez les berbèrophones du Tafilelt et du Moyen Atlas, *hardanen* chez les Zénaga de Mauritanie et *achâdan* chez les Touaregs » (Taine-Cheikh, 1989, 95). Parmi les différents dialectes, c'est l'idée de « mélange, de métissage et bâtardise » qui correspond aux autres emplois de la racine *HRTN*. En Tamacheq, la langue berbère des Touaregs, l'équivalent de *hrâtîn*, plus employé que *achâdan*, est *azeggar* (ou *azaggagh*), mot qui, selon Marçais (*id.*, 96), a la même racine HWGh que *ihouar* (ou *ihouagh*), « être rouge (être de couleur rouge), depuis le rose jusqu'au noir rougeâtre » (Foucauld, 1951-1952, II, 630-631). Nous remercions Dominique Casajus qui nous a communiqué cette dernière citation du dictionnaire de Foucauld (08/10/09).

36. Allan Meyers (1977, 440) les qualifie de *domestic foreigners*. Leur recrutement sur place les distingue des Mamelouks et autres janissaires, leur fidélité au sultan reposant sur le serment et sur le recueil de *hadiths* (vie du Prophète) du juriste al-Bukhari, le *jami 'al-Sahih* d'où provient leur nom (*id.*, 339).

37. À la fin du XIX[e] siècle, les garnisons payaient des maîtres coraniques enseignant aux enfants (Ennaji, 1994, 146-147).

38. La principale était celle de Mashra 'al-Rami près de Mèknès (Meyers, 1977, 429) mais on comptait une garnison dans chaque ville ainsi qu'une vingtaine de kasbah dans la campagne (Meyers, 1983, 44).

39. Selon Abdallah Laroui (2001, 83-87) c'est au cours de la seconde moitié du XIX[e] siècle qu'émergea une véritable dynastie au sein des Bukhârî. Ahmad ben Mubârak la fonda en devenant chambellan-vizir du sultan Sulayman (1797-1822) puis son fils Mûsa, devint vizir de Muhammad IV (1859-1873). Le frère de ce dernier, Abdallah fut chambellan et ministre de la Guerre de son successeur Hassan Ier (1873-1894), enfin son petit fils Ahmad connu sous le nom de Ba Hmad eut les pleins pouvoirs à la mort de Hassan I en 1894, partageant avec ses frères les postes du gouvernement.

40. À une question posée à un jurisconsulte concernant la liberté des 'abîd al-Bhukâri, celui-ci répondit « Quant aux esclaves qui sont dans l'armée du sultan, ils sont maintenant libres. On peut prendre notaires, témoins, *imams* parmi eux, mais seul l'affranchi peut diriger la prière du vendredi » (Ennaji, 1994, 152).

Cette pratique d'asservissement des *Harâtîn* non conforme à la *shari'a* déclencha une polémique entre le sultan Mawlay Ismâ'il et les jurisconsultes (*'ulamâ'*) de Fez, le premier pressant les seconds d'émettre un avis favorable à la réquisition des esclaves soldats à deux reprises, en 1698 puis en 1708 (Batran, 1985). Or, ceux-ci contestèrent le bien-fondé de la demande du sultan. D'une part les *Harâtîn* étaient libres puisque se mariant parmi les familles de notables de Fez et ils en étaient des citoyens éminents ayant rompu les liens avec le passé (*id.*, 5). D'autre part, les *ulamâ* condamnaient la mise en esclavage de musulmans (*istirqaq*) selon le principe établi par la *fatwa* d'Ahmad Baba de Tombouctou [41] : les musulmans libres ne peuvent pas être réduits à l'état d'esclave. La tension fut telle qu'elle valut la vie au jurisconsulte Sidi'Abd Salâm b. Jasus qui, soutenant cette position refusa d'obéir au sultan (*id.*, 7) [42].

L'armée noire des beys Husaynides et l'archipel des ghettos de Tunis (XVIII^e siècle)

En Tunisie, dans la première moitié du XVIII^e siècle soit une trentaine d'années plus tard, la création d'une armée noire par les beys Husaynides s'opéra à la différence du Maroc par l'importation d'esclaves et leur mise en quasi-ghettos dans la ville de Tunis (Montana, 2009). Le recrutement à partir de 1738 d'esclaves capturés au Soudan central – Bornu et pays Haoussa – par Ali Bey (1740-1756) soucieux de concurrencer les janissaires Turcs de son oncle et rival Husayn b. Ali, se superposa à l'existence des Noirs nés en Tunisie et libres, connus sous le nom de *chouachine* (sing. *chouchane*) [43] (Montana, 2009, 159). C'est au début du XIX^e siècle que, passant par Tunis en 1813 au retour du pèlerinage à La Mecque, le lettré peul originaire de Tombouctou, al-Ahmad al-Timbuktâwî dénombra dix « maisons » ou confréries, *diyâr* (sing. *dâr)* de Noirs dispersées dans Tunis, organisation qu'on retrouve dans les autres villes tunisiennes (Sousse, Kairouan, Sfax...) (Montana, 2004, 153) [44]. Cinq « maisons » portaient des noms provenant du pays Haoussa – Dar Kano, Dar Gwari, Dar Janfara (Zamfara), Dar Sakzak (Zaria) et Dar Nupe –, trois ceux de pays situés plus à l'ouest – Bambara ou Songhay – ou plus à l'est comme le Bornu (*id.*, 179 ; Montana, 2009, 161). Les noms des cinq premiers *diyar* n'étaient autres que ceux des États Haoussas progressivement intégrés au sein du Califat de Sokoto par son fondateur, 'Uthmân dan Fodio (1854-1817) qui conduisit un *jihâd* réformiste entre 1804 et 1808. Le mouvement fut

41. Le texte qui date du début XVII^e siècle a été édité par John Hunwick et Fatima Harrak (2000).

42. La traduction de la *fatwa* d'Ibn Jasus est annexée à l'article d'Aziz Abdalla Batran (1985).

43. Selon Geneviève Bédoucha (1997, 241, note 5) ce terme qu'on rencontre en Tunisie, en Libye et dans l'Est saharien désigne une catégorie intermédiaire entre les *ahrâr* (sing. *horr, horra*) les libres et les esclaves ou *wusfân* (sing. *wasîf*). Ils sont les équivalents des *hrâtîn* de l'Ouest saharien.

44. Ismael Musa Montana (2004, carte 10.I, 158) a localisé sur une carte les dix maisons ainsi que les *zâwiya* de la ville de Tunis.

poursuivi par son fils Muhammad Bello et son frère Abdullahi essaimant vers le delta intérieur du Niger (le Maasina dans l'actuel Mali) ainsi que vers l'est, l'Adamaawa (Cameroun actuel). Au XIX[e] siècle, le Califat de Sokoto fut l'État du Soudan central le plus puissant, organisé en émirats et sous-émirats centrés sur des villes fortifiées. Kano et Zaria étaient situées au centre d'un « bassin cotonnier », protégées par les villes de Sokoto, la capitale et Katsina, toutes les deux situées sur le fleuve Sokoto au nord de la frontière de la savane (Lovejoy (2005, 156-157). Le long des affluents du Niger s'égrenaient des villes garnisons (*ribât*) (Philips, 2004) d'esclaves guerriers, qui razziaient d'autres esclaves chez les païens mais aussi qui cultivaient en saison sèche les *fadama*, champs inondés préalablement par la crue ravitaillant les villes et les producteurs de cotonnades [45]. Si autour de 1900 la population servile du Califat de Sokoto pouvait être évaluée entre 1 000 000 et 2 500 000, soit de 25 à 50 % du total de la population, un demi-siècle auparavant dans les années 1860 elle avoisinait celle du Brésil et équivalait à la moitié de celle des USA (Lovejoy, 2002, 262-263, Tabl. I et II) [46].

Bien que les cultes de possession du Bori haoussa prennent place lors des dates importantes du point de vue de l'islam – *mawlid* ou naissance du prophète – et que le nom d'Allah y soit invoqué, toute une série de pratiques (absorption du sang du sacrifice...) furent condamnées par al-Timbuktâwî qui, adoptant les positions wahhabites, traita les esclaves d'infidèles (*kuffâr*) et de polythéistes (*mushrikîn*) (Montana, 2004, 187 ; Botte, 2010, 75) [47]. Cette accusation d'infidélité (*tafkir*) frappant les esclaves (*wusfân*) en tant que groupe, il recommanda même aux autorités de les maintenir en esclavage, même si certains étaient émancipés à titre individuel (Montana, 2004, 188). Le principal effet de cette « stigmatisation scripturaire » (Lahire, 2005) au nom de l'associationnisme, de l'innovation... fut de dresser des frontières fortes autour des esclaves et d'homogénéiser leurs pratiques et leur organisation interne [48].

---

45. Les nouvelles villes comme Sokoto et Rima approvisionnaient à la fois le trafic transsaharien et les bassins textiles. Elles accueillaient en effet des commerçants touaregs allant jusqu'à Koufra et dans le Fezzan Libyen et en provenance du Sud, des commerçants de cola ainsi que des artisans, forgerons et tisserands Nupe. Au niveau interrégional le coton brut et les céréales étaient commercialisés jusqu'au bassin textile de Kano qui ne produisait pas assez de ces deux denrées pour approvisionner une population très dense (Lovejoy, 1983, 208).

46. Réévaluant les estimations effectuées à partir des arrivées d'esclave au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye, Paul Lovejoy (2002, 267) estime qu'au XIX[e] siècle, la traite transsaharienne des esclaves, le plus souvent des femmes, en provenance du Soudan central excédait les effectifs des esclaves (le plus souvent des hommes) embarqués pour la traite atlantique à partir de l'Afrique de l'Ouest.

47. Ceux qui pratiquent « l'associationnisme » (*shirk*).

48. Le sociologue Bernard Lahire identifie « la stigmatisation scripturaire » pratiquée presque à leur insu par les associations de lutte contre l'illettrisme dans la France contemporaine : « Dire qu'il s'agit d'amener l'illettré à être un citoyen comme les autres le constitue performativement comme un citoyen différent ». La critique des inégalités est productrice de connaissance mais peut, sans le viser intentionnellement, ajouter à l'inégalité de fait une stigmatisation dans l'ordre symbolique (Lahire, 2005, 295-296).

Or, le redoublement de ce déni d'islam par la « stigmatisation territoriale » [49] (Wacquant, 2006) résultant de la création de *diyâr* de petits effectifs eut le même double effet de fusion sociale et d'homogénéisation culturelle que les ghettos des juifs ou des Afro-américains à l'échelle des villes de tout le Maghreb. En premier lieu on constate un processus identique à Alger qui compta sept *diyâr* ou maisons d'assemblées au XIX[e] siècle portant les mêmes noms de formations ethno-politiques du pays Haoussa – Katsina, Zouzou (Zazzau/Zaria), Haoussa – auxquelles s'ajoutent celles plus nombreuses de l'Est de la boucle du Niger – Bambara, Tombo (Dogon), Songhai et Gurma (Hunwick, 2004, 154 ; Botte, 2010, 70-71). De la même manière, l'homogénéisation culturelle fut observée par un autre lettré, al-Hashaishi un siècle et demi plus tard, vers 1940 également à Tunis. Il remarqua que la plupart des *diyâr*, qu'ils se réfèrent à un territoire haoussa ou non, avaient à leur tête des prêtresses du Bori, des femmes fortes ou *'arîfa* (Montana, 2009, 162).

Une des vérités cachées des Chouachine, des libres déclassés

Aussi, dans les villes du Maghreb, ces processus de fusions culturelles séparèrent radicalement les Blancs et les Noirs. Il n'en va pas de même dans les arrières pays. Ainsi dans le Sud de la Tunisie selon Geneviève Bédoucha (1997, 241, note 5) qui a mené une enquête ethnographique fine dans l'oasis d'el Mansûra proche du Jérid, le terme de *Chouachine* (sing. *Chouchane*) désigne une catégorie intermédiaire entre les *ahrâr* (sing. *horr, horra*) les libres et les esclaves ou *wusfân* (sing. *wasîf*). On les rencontre en Tunisie, en Libye et dans l'Est saharien et ils sont les équivalents des *harâtîn* de l'Ouest saharien. L'ambiguïté de leur statut n'est pas due uniquement à la difficulté à les rattacher à des maîtres mais également au fait que malgré la proclamation de frontières étanches entre les groupes – « le *horr* reste *horr* même si le destin le trahit » – certains descendent d'un libre devenu *Chouchane*. C'est le mérite de Geneviève Bédoucha d'avoir mis à jour des secrets bien gardés, des cas de déclassement d'*ahrâr* en plusieurs générations par mariage avec des femmes *Chouachine*, dans le cas de l'étranger isolé ou à la suite de la dispersion d'un héritage (*id.*, 1984, 88-93 ; 1997, 247-253). Néanmoins malgré les migrations et le rachat des terres de l'oasis par les *Chouachine*, deux frontières restent étanches : celle des mariages et celle de la religion. Pour illustrer la seconde, l'auteur narre l'histoire d'un imam qui tenta d'enseigner le Coran à la mosquée aussi bien aux enfants *ahrâr* qu'aux *Chouachine*. Face à l'opposition des premiers qui rappelèrent que les seconds sont faits pour le travail et que les instruire leur ferait perdre du temps, il menaça de quitter le village sans succès

49. Partant de ces types de ghetto, le sociologue Loïc Wacquant (2006, 189) montre que « la stigmatisation territoriale a pour effet d'exacerber les pratiques de différentiation et de distanciation sociale interne ». Ces stratégies de fuite distendent avec les liens sociaux propres à ces lieux, ce qui valide les perceptions externes négatives et articule une « prophétie autoréalisatrice par laquelle la souillure publique et le déshonneur collectif finissent par produire cela même qu'ils prétendent enregistrer » : l'atomisation, la fragmentation...

car on le laissa partir. « Une chanson *chouchena* l'accompagne dans son exil... » Puis il revint et fut enterré dans la mosquée même (*id.*, 1984, 103 ; 1987, 263, note 18).

Lutte des descendants d'esclaves pour la reconnaissance face au déni d'islam chez les Haalpulaar du fleuve Sénégal

À la reconnaissance à la marge de l'islam des Noirs au Maghreb, fait écho la difficulté des descendants d'esclaves actuels à accéder à la direction de la prière du vendredi au Sud du Sahara, comme nous l'observons dans la vallée du Sénégal, lieu où émergea l'un des trois imamats ou almamiat d'Afrique de l'Ouest ; L'imamat du Bunndu qui fut crée entre le Haut Sénégal et la Falémé à la fin du XVII[e] siècle, le Fuuta Jaloo (actuelle Guinée) qui fut fondé au début du XVIII[e] siècle, enfin celui du Fuuta Tooro qui émergea dans la moyenne vallée du Sénégal à la fin du même siècle et se stabilisa durant le XIX[e] siècle. Au sein de l'imamat du Fuuta Jaloo en Guinée, engagé massivement dans la capture des esclaves, Roger Botte a observé la très lente évolution des relations entre les esclaves, les *RunndeBe* (les habitant des runnde) et les *FulBe*, leurs maîtres. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que les premiers *RunndeBe* commencèrent à pouvoir entrer à la mosquée. Puis à partir de 1975, ils ne furent plus cantonnés au titre de *Tafsiiru* qui sanctionne un degré d'apprentissage du Coran et des autres livres, mais purent porter celui de *Ceerno* ou *Alfaa* (Botte, 1990). Au milieu des années 1990, si les *RunndeBe* pouvaient donner le signal de la prière, les *FulBe* leur déniaient toujours farouchement le droit d'être imam et de la diriger (Botte, 1994, 131-132). C'est cette opposition qui les incita à édifier des mosquées séparées.

La lutte pour la reconnaissance islamique des GallunkooBe de Mboumba

Dans le cas du Fuuta Tooro, l'État musulman de la vallée du Sénégal, les membres de la caste [50] dominante des *ToroBBe* qui fournissaient exclusivement les imams et maîtres coraniques jusqu'à peu, refusèrent de prier derrière un imam descendant d'esclave ou même appartenant à d'autres groupes considérés comme moins musulmans : les pêcheurs, les éleveurs *fulBe* qui là sont des figures du païen... (Schmitz, 1994). Néanmoins à Mboumba (Podor-Kaskas) dans l'ancienne capitale des almaami Wan qui furent les plus nombreux à être élus à ce titre au cours du XIX[e] siècle, les descendants d'esclaves, les *GallunkooBe* [51] formant plus de la moitié de la population, arrivèrent après maintes tentatives à créer une mosquée dans les années 1990. Et plus de dix ans

50. Sur la hiérarchie islamique des castes, groupes statutaires... voir les travaux pionniers de Yaya Wane (1969), issu de la branche de Kanel de la famille Wane, ceux de Olivier Kyburz (1994) et de Roy Dilley (2004).

51. Le terme de *maccuBe* (sing. *MaccuDo*) fortement stigmatisé a été remplacé par celui de *GallunkooBe*. Ce terme référait au *gallo*, quartier des descendants d'esclaves en pulaar et en wolof.

après, lors des élections locales de 2009 [52], le village de Mboumba [53] connut une petite révolution sociale puisqu'un avocat Maître S. Ndiaye, appartenant à ce groupe de « subordonnés », accéda à la mairie. C'est dans les années 1980-1990 que les esclaves, les *MaccuBe* (sing. : *maccuDo*) en tant que groupe, revendiquèrent la direction de la mosquée du vendredi (*juma*) du village (Ndiaye, 1998). Un Wan, ancien préfet et chef de village à l'époque, répliqua en 1980 que la mosquée de Mboumba appartenait à ses arrières grands-parents ayant été fondée par Ibra Almaami Wan. Aussi depuis ce temps-là l'*elimaan juma* était un Wan, son successeur, le *naybu* est également choisi parmi les Wan ou les Jah et le muezzin ou *Sallii jama* celui qui appelle à la prière est un *MacccuDo*. D'autres petites moquées (*jama*) existent chez les pêcheurs *SubalBe* et d'autres groupes. Néanmoins parmi les Wan tous n'étaient pas d'accord avec ce refus, en particulier le docteur et député Ibra Mammadu Wane qui était partisan de dépasser ces clivages ne correspondant plus à la réalité (Ndiaye, 1998, 187). Nous avons décrit le patronage actif dans lequel s'engagea le docteur qui eut un rôle important dans l'ouverture aux *MaccuBe* de l'école primaire de Mboumba (Schmitz, 2009).

Face à ce refus, les *MaccuBe* décidèrent de construire une nouvelle mosquée et firent une demande au président de la Communauté Rurale de Mboumba, un ressortissant d'un village voisin qui accepta la demande par un arrêt en 1992. Restait l'implantation. Première vexation, il fut décidé de construire la mosquée à l'ouest du village. Cet appui de la communauté rurale n'est pas anodin puisqu'un des conseillers ruraux du village est le *Maccudo* qui va être à l'origine, la même année 1992, de la création d'une association, *Ngataamaare GallunkooBe* « puissant orage des descendants d'esclaves » réunissant plus d'une dizaine de villages dotés chacun d'une structure de droit et d'un GIE (Groupement d'intérêt économique) gérant un petit périmètre irrigué. Ainsi furent associés d'un même mouvement le changement d'identité, *GallunkooBe* signifiant plus séparé du maître que *MaccuBe*, l'autonomie religieuse et l'indépendance économique.

Le consensus nécessaire au financement de la mosquée fut trouvé par l'association des ressortissants de la communauté rurale de Mboumba en France (ARCORUM) regroupant les « jeunes » en partenariat avec l'ONG française « Ingénieurs sans frontières » qui ont demandé à tous de cotiser sans distinction de caste, alors que certains voulaient exclure les Wan. L'argent a été confié à un ancien préfet chargé de mission de médiation et de réconciliation en tant qu'appartenant à la caste des truchements (*jaawando*) qui conduisit la délégation partant de Dakar. Mais seconde vexation, les premiers versements de l'argent furent dépensés pour la réfection de l'école primaire de Mboumba... La mosquée pu néanmoins être achevée à la fin des années 1990.

52. Le scrutin des élections régionales, municipales et rurales eut lieu le 22 mars 2009.

53. Érigée en commune en 2008, l'agglomération comptait 5 470 habitants et 636 ménages à ce moment là.

Mais ce double succès, d'abord religieux puis politique a une longue histoire où interviennent des groupes de médiateurs, celle de la construction de la grande mosquée du village par Ibraa Almaami Wan qui mit fin à l'imamat et devint chef de canton dans les années 1890. Dans cette opération celui-ci pouvait compter sur une troupe d'esclaves d'élite, ses *jaggorde* qui recevaient chacun un cheval et étaient armés de fusil [54] pour participer à leur tour à des rapts d'esclaves. Car ce village fortifié attirait aussi bien des marginaux déclassés que des individus épris d'aventure ou des commerçants cherchant à bénéficier des retombées des pillages [55]. À tous ceux-là, les gens de Mboumba donnèrent en mariage des filles de *MaccuBe,* les agrégeant à cette catégorie sociale. Ce fut l'une des personnes de confiance d'Ibraa Almaami, Muttar Sirandu Sih [56] qui organisa le travail de la construction. Pour le remercier il fut affranchi et Ibraa Almaami lui concéda deux champs par « donation définitive » [57].

Car cette lutte pour la reconnaissance islamique des descendants d'esclaves trouve son point de départ dans la rencontre entre deux groupes dont les membres sont unis par de nombreux mariages ou « cercles d'affinité » (Schmitz 2000), groupes situés en position de contact. Le premier est formé des dominés des dominants et des religieux qui n'ont pas le pouvoir – la branche Wan des maître coraniques qui formèrent les deux premiers imams de la mosquée des *GallunkooBe* et les « étrangers » parmi lesquels furent choisis les imams de la grande mosquée de Mboumba, les Welle, Kan et Jah liés par mariage aux Wan. L'autre cercle d'affinité unit l'élite des descendants d'esclaves qui ne le sont plus tout à fait puisqu'ils sont islamisés depuis quatre générations et s'intermarient : les Sih de plusieurs lignées dont celle qui descend de Muttar Sirandu Sih, les Njaay et les Kulibali. C'est l'amitié nouée entre un maître coranique, Aamadu Guro Wan et son élève préféré, Mammadu Kummba Soh qui a permis à ce dernier de devenir le premier imam de la mosquée des *GallunkooBe*, groupe auquel il appartenait [58]. Cette relation forte vérifie la proposition d'Axel Honneth (1996) selon laquelle la relation d'amitié ou d'affection est un des trois processus de reconnaissance mutuelle [59]

---

54. Galo Ba, le *coxer* des gens du village à la gare routière de Dakar connaît les noms de ces derniers : Muttar Sirandu Sih, Sarateyba Ndiaye, Sammba Numa Sall, Demmba Loli Kulibali, Demmba Soxna Ba (le 19/03/07).

55. Sur l'importance du trafic d'esclaves en provenance de l'intérieur du Sénégal (guerres de Maba) ou du Soudan (guerres d'al-Haj Umar, de Tiéba et de Samori Touré) transitant par la vallée du Sénégal dans les années 1860 jusqu'au début du siècle, à partir des postes de Bakel, Kayes, Médine puis Podor et le Kajoor, voir Bernard Moitt (1989).

56. Selon Yero Godiel Sy (Abdoul Sow) qui descend de Muttar Sirandu, celui-ci serait un « Maure » qui viendrait de l'arrière pays de Mbagne en Mauritanie. Sirandu est le nom de sa mère (le 12/12/2008).

57. Sur l'émancipation islamique assortie de don de terre à Mboumba, voir Jean Schmitz (2009, 85-115).

58. Selon Alpha Hassimihou Wane, les *MaccuBe* de Mboumba organisaient un *ziyara* annuel en l'honneur de ce dernier. Or avant son décès, Ceerno Mammadu Kummba Soh remettait à la famille de Tierno Amadou Gouro Wane tout ce qu'il recevait lors de son *ziyara*.

59. Dans *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Axel Honneth distingue une séquence de trois formes de reconnaissance. La première est celle de l'amour des parents à l'égard des enfants, la seconde est légale, la troisième est celle de la solidarité où l'estime sociale gratifie les personnes dans leur différence et non dans leurs similitudes (Honneth, 1996, 69).

Le préjugé d'ignorance (de l'islam) à l'encontre des « esclaves » comme des nomades

La justification des obstacles sur lesquels ont buté les *GallunkooBe* de Mboumba se résume au sobriquet, *Maccudo majjudo*, « l'esclave est un ignorant » (Ndiaye, 1998, 189). Or, selon les dictionnaires pluridialectaux de Christiane Seydou (1988, 43) comme de Paul de Wolf (1995, II, 7) [60] la racine verbale *majj* comme l'adjectif se rencontrent en tous les points de l'archipel peul parcouru d'ouest en est, en pulaar au Fuuta Tooro (actuel Sénégal/ Mauritanie) au Fuuta Jaloo (*majjaDo/MajjaaBe*), au Maasina (le delta intérieur du Niger au Mali), en fulfulde ou fulani au Nigeria, au Cameroun, en Adamaawat, au Diamare. Or, la racine verbale conjoint deux sens en français : « être égaré, perdu » et « être ignorant ».

Premier sens, l'égarement du sans guide et l'ignorance de l'ignorance

Le premier sens avait été identifié par Yaya Wane (1969, 67) qui, dans son ouvrage sur les castes du Fuuta Tooro, débutait le chapitre où il traite des *maccuBe* par cette assonance, ce « calembour », traduisant *majjuBe* par « hommes égarés qui ne trouvent plus leur chemin ». Sans maître-guide ou berger, l'esclave ne sait où aller. Cette métaphore du « pouvoir pastoral » [61] ou de la « bergerie » [62] est celle que l'on retrouve en Afrique de l'Ouest dans d'autres relations personnelles, celles entre mari et femme et entre *shaykh* confrérique et disciple [63]. L'ignorant est incapable de la maîtrise de soi qui passe par la connaissance médiée par celle du maître avec deux conséquences. D'une part, l'esclave est stigmatisé pour son absence de vergogne et de respect des codes de comportement honorables (*shawa*, en hassaniyya, *pulaaku*, *joom* en pulaar) (Klein, 2005) à qui est réservé le répertoire sexuel ou scatologique, sujet d'innombrables plaisanteries encore aujourd'hui en Mauritanie, au Mali (De Bruijn, Pelckmans, 2005) comme au Sénégal (Ngaïde, 2003). D'autre part, c'est ce clivage de l'esclave incapable de répondre aux obligations de l'islam sans son maître qui explique les limites de la seule libération par la loi, prônée par les États et les ONG sans l'affranchissement par le maître.

---

60. Pour « être ignorant », Paul De Wolf (1995, II, 7) indique d'autres lexèmes correspondant : Fuuta Tooro (pulaar) *jahiliijo/Be* ; au Liptako (Dori, Burkina Faso) *sahijo/sahi'en* ; en Adamaawa *humakiijo/Be* et dans les dialectes de l'Est, *humanbinne/Be*.

61. Michel Foucault (2004) définit le pouvoir pastoral du christianisme comme une forme de gouvernementalité singularisante.

62. Abdel Wedoud Ould Cheikh (2003) traduit la *ra'iyya* invoquée par Shaykh Sîdî Muhammad wuld al-Shaykh Sîd al-Mukhtâr al Kunti dans une épître à 'Uthmân Dan Fodio (m. 1817) par « bergerie ». Il souligne la transitivité de cette relation qui forme une chaîne s'étendant jusqu'à l'esclave et où chaque maillon est comptable de ceux qui le suivent.

63. Dans le cas des Baay Faal mourides, Charlotte Pézeril (2008, 183-190) montre qu'une femme ne peut entrer au paradis que par l'intermédiaire de son mari, la soumission à ce dernier étant le gage de succès des enfants comme le résume la formule wolof du *ligey u ndey*, le « travail » de la mère. Cette intermédiation étant identique à celle de la relation du disciple au shaykh, la femme n'a pas d'autre marabout que son mari.

Un des équivalents de *majjube* est comme on l'a vu *jahiliijo/Be* forme pulaar de l'arabe *jâhiliyya*. Or, le mot *jâhiliyya* a une forte connotation négative étant dérivé de *jahl* « l'état humain avant la révélation coranique » ou l'ignorance de la barbarie, les non musulmans étant des *jâhilûn* (Moezzi, 2007, 516) [64]. Ce mot est surtout l'antonyme d'*hilm*, « la maîtrise de soi », ce qui peut alors nous faire supposer que l'islam a reformulé le « souci de soi » des philosophes de l'Antiquité qui, selon Michel Foucault (2008), passe par la « connaissance de soi » en substituant le maître coranique au maître de sagesse. On en a une preuve car le symptôme aggravant de cette carence qui met l'ignorant « hors du temps » de l'islam et le transforme en une sorte de témoin vivant d'une époque révolue, est le fait d'être « ignorant de son ignorance », topos que l'on rencontre en Afrique de l'Ouest, à des époques différentes. Dans d'autres langues d'Afrique de l'Ouest, les mots dérivés de *jâhiliyya* servent à disqualifier les « ignorants » que sont ceux qui maîtrisent d'autres savoirs que l'islam, les laudateurs ou griots, comme les poètes. C'est le cas en particulier des *FulBe/Fulani* (Seydou, 2008) et des Touaregs où la « poésie est considérée comme un signe d'ignorance, en tamasheq, *taljuhila* » (Casajus, 2000, 160).

Second sens, les ignorants qui ne sont pas passés par le foyer coranique : nomades, esclaves...

Le second sens, celui de l'ignorance ne renvoie pas seulement à une privation de connaissance mais indissolublement à l'absence de fréquentation du foyer coranique, c'est-à-dire aux interactions avec le maître, qui donnent accès au Coran et à l'islam [65]. S'opposent aux *majjube*, les *anduBe* (sing. *Gandudo*) (Dilley, 2004, 79) ou *jannguBe* (Fresia, 2009, 110), les alphabétisés et les éduqués [66] en arabe coranique, qui maîtrisent au moins le savoir *gandal*, fondement de la hiérarchie des castes (Dilley, 2004). Nous préférons traduire le premier terme par « ignorants » [67] plutôt qu'illettrés, terme à partir duquel a été construite la catégorie de « l'illettrisme » [68]. En effet celle-ci est limitée à la non maîtrise de l'écriture (analphabétisme), alors que l'on sait depuis les travaux de Louis Brenner (2001) que le foyer coranique est le lieu où s'effectue

64. L'ethnographie musulmane liant la religion du peuple à celle du souverain, c'est souvent celui-ci qui est traité d'ignorant ce qui est le cas dans le texte d'Ahmad Baba et dans celui des électeurs de l'almaami.

65. L'importance du foyer coranique dans tout l'espace sénégambien a fait l'objet d'un article synthétique de Rudolph Ware (2009).

66. Selon Bernard Lahire (2005, 172) ces deux sens associés – alphabétisation et éducation – correspondent à l'anglais *literacy*. Ce dernier terme ne peut être traduit par lettré, le mot en français supposant la maîtrise de savoirs savants.

67. En français, le mot emprunté du latin a d'abord un sens religieux. En latin chrétien du XII[e] siècle, l'*ignorantia* désigne l'état d'ignorance (de la religion de Dieu) qui est volontaire et blâmable. Aux XVI-XVII[e] siècles, le stigmate sera revendiqué par humilité par des ordres religieux enseignants, les Frères des écoles chrétiennes se firent appeler « Frères ignorantins » par ajout d'un suffixe péjoratif (Rey, 1992, 994).

68. Bernard Lahire (2005) a décrit comment la construction de ce néologisme dans la France de la fin des années 1970, par des « faiseurs de revendications » *claims maker*, mêlait d'un même geste la dénonciation de ce « fléau » et la stigmatisation de ses porteurs.

un processus d'incorporation du Coran au delà de l'apprentissage mental. En Afrique de l'Ouest, si les esclaves sont par excellence des ignorants, c'est par un mécanisme proche de la prophétie auto-réalisante (*self-fulfilling prophecy*) puisque leur assujettissement aux travaux agricoles, longs et fastidieux, leur interdit l'apprentissage coranique. Hormis les esclaves, c'est aussi le cas de ceux qui à cause de la mobilité de leur mode de vie ne peuvent envoyer les enfants au foyer coranique, comme les Peuls nomades ou transhumant et les pêcheurs du fleuve Sénégal qui se déplaçaient tout au long de l'année. Dans de nombreux passages du *Zuhûr*, Shaykh Muusa Kamara fustige « ceux qui suivent la queue des vaches », stéréotype très répandu également au Maghreb (Hilliard, 1985, 181). Aussi, l'apprentissage n'était possible auparavant que pour ceux qui souffraient d'un handicap physique [69] ou durant les périodes de non-travail agricole. Les deux catégories sociales des peuls nomades et des pêcheurs du fleuve Sénégal qui effectuaient des micro migrations furent ainsi visées de façon récurrente par les mouvements réformistes de réislamisation [70].

Conclusion

Les flux de migrants subsahariens au Maghreb, fortement médiatisés à partir des années 2000, ont donné lieu à plusieurs interprétations. La plus séduisante y a vu à l'oeuvre un processus de cosmopolitisation des pays du Maghreb qui, se voulant uniformément « arabes » il y a peu, réduisaient les « Autres » à des minorités (Bensaâd, 2009). Mais la *super-diversity* (Vertovec, 2007) ainsi générée peut avoir pour effet de nouvelles formes de ségrégations non prises en compte par l'éloge de la créolisation et du multiculturalisme. En effet, la triangulation négative (Pandolfi, 2001) opérée par les Maghrébins qui assimilent les « miséreux » migrants (Schmitz, 2008) aux descendants d'esclaves ou aux catégories ambiguës comme les *Harâtîn* et les *Chouachine*, met au présent la distance qu'ils ont pris, depuis un certain temps déjà, par rapport à l'Afrique (Noire), dont le meilleur indice est l'invention de la catégorie de « Subsahariens ».

Ce jeu à trois partenaires Maghrébins/Subsahariens/« esclaves » se vérifie dans les villes relais des migrants subsahariens du Sud de l'Algérie (Tamanrasset, Adrar), où les Subsahariens sont hébergés non par les *Harâtîn* qui ayant bénéficié d'une politique de promotion refusent cette assimilation (Bensaâd, 2009, 32), mais par les réfugiés antérieurs (Touaregs, Maliens, etc.) (Spiga, 2005, 96).

69. C'est le cas du réformiste arabisant Mahmud Bah, *FulaaBe* d'origine peul connu pour être borgne (Kane, 1997).

70. Ainsi Mahmud Bah invitaient les Peuls de brousse (*FulBe AynaaBe*) à sortir de l'ignorance (*majjere*) et de la misère (*basal*) (Sall, 1999, 88).

Arrêtons nous au cas du Maroc qui est devenu à partir des années 1990 un espace de transit pour les Subsahariens comme le Mexique vis-à-vis des pays d'Amérique centrale. Mais l'externalisation du contrôle des frontières de l'Europe, déléguée aux pays du Maghreb par la mise en place du dispositif Frontex en 2004, remit radicalement en cause « l'aventure » des migrants sénégalais contraints de séjourner durablement au Maroc. Or, les Sénégalais migrants ne sont pas des inconnus au Maroc car ils y ont été précédés par les pèlerins au tombeau du fondateur de la confrérie *Tijaniyya* à Fez (Kane, 2007) à proximité duquel ils ont crée un *dâr* sénégalais (Timera, 2011, 147). Mais l'afflux des Subsahariens autres – Ouest Africains en y incluant les Nigérians anglophones en majorité musulmans mais aussi les Congolais chrétiens – va remettre en cause la *lingua franca* de l'islam que protégeaient les Sénégalais et va les contraindre à la clandestinité dans une nouvelle forme de ghetto plus compacte que l'archipel des anciens *diyâr* à Tunis ou à Alger, comme dans la capitale du pays, Rabat, devenue une des bases arrière des Subsahariens en partance pour l'Espagne (Timera, 2009 ; 2011). Les « foyers » et les « ghettos » des Sénégalais sont situés à la périphérie de la ville dans les quartiers de ruraux néo-urbanisés comme Yacoub el-Mansour (Alioua, 2005, 48) ou Takadoum (Pian, 2009). Or, dans les « foyers » de Rabat, mot importé de la migration dans la région parisienne, se déploie un dispositif relationnel complexe pour assurer le passage dans son intégralité, décrit pas Anaïk Pian (*id.*). Ils ont à leur tête des *thiamen*, nom dérivé du *chairman* anglais. Cette fonction se décompose en deux autres : les *connexion men* ou les *coxers* chargés du passage en « convois » par le détroit de Gibraltar ou les îles Canaries *via* le Sud du Sahara Occidental, souvent des Ghanéens ou des Gambiens, en relation avec les agents de l'État marocain, et les « chefs de foyers », logeurs véritables qui résident sur place, lorsque le succès du *business* permet au *thiaman* de vivre dans un autre quartier de la ville. C'est à travers la déclinaison des difficultés à accéder à un « travail » qui permettrait à l'aventurier de s'installer plus durablement que l'on comprend les raisons d'un tel feuilletage de la figure du *thiaman*. Que ce soit l'aventurière femme qui devient « domestique » dans un statut très proche des esclaves du début du siècle ou le travail au noir de portefaix au marché de Rabat ou de Salé, jamais sûr d'être payé « à cause de la race » (*id.*, 151), l'itinéraire de subjectivation de « l'aventurier » conjugue alternativement soit le répertoire de l'héroïsme soit la figure négative de l'esclave. Or, si les Subsahariens sont souvent traités d'*azzi* (« nègres ») (Timera, 2011, 151) par les Arabes ou les Maghrébins, c'est au nom d'un répertoire de stigmatisation musulmane qui les assimile par triangulation aux « esclaves », qui sont par définition des « infidèles » selon la doctrine du *jihâd*. Les tests de maîtrise des versets du Coran auxquels les policiers marocains soumettent les Sénégalais soupçonnés d'être de faux musulmans (Pian, *op.cit.*, 109) sont la première preuve du fondement islamique de ce stéréotype. La seconde, c'est que les Sénégalais reportent en cascade le déni d'islam dont ils sont victimes sur les Africains de l'Afrique centrale (Congolais...) qu'ils qualifient de *naak*, « païens », « sauvages » (*id.*, 165).

Bibliographie

ALIOUA Mehdi, 2005, « La migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb : l'exemple de l'étape marocaine », *Maghreb-Machrek*, n° 185, 37-58.

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2007, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins ».

AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

ANDÉZIAN Sossie, 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, CNRS Éditions, « CNRS ethnologie ».

BABOU Cheikh Anta, 2007, *Fighting the Greater Jihad : Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press.

BATRAN Aziz Abdalla, 1985, "The 'Ulama' of Fas, M. Isma'il and the Issue of the Haratin of Fas", in J.R. Willis (éd.), *Slaves & Salvery in Muslim Africa*, vol. 1, *Islam and the Ideology of Slavery*, London, Cass, 1-15.

BAZIN Jean, 1985, « À chacun son Bambara », in J.-L. Amselle, E. Mbokolo (éd.), *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 87-127.

BAZIN Jean, 2008, *Des Clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis Éditions.

BECKER Cynthia, 2002, "I am a Real Slave, a Real Ismkhan : Memories of the Trans-Saharan Slave Trade in the Tafilalet of South-eastern Morocco", *The Journal of North African Studies*, vol. 7, n° 4, 97-121.

BECKER Howard S., [1963] 1985, *Outsiders. Étude de sociologie de la déviance*, traduction de J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie, Paris, Métailié.

BEDOUCHA Geneviève, 1984, « Un noir destin : travail, statuts, rapports de dépendance dans une oasis du Sud tunisien », in M. Cartier (dir.), *Le Travail et ses représentations*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 77-122.

BEDOUCHA Geneviève, 1987, *L'eau, l'amie du puissant. Une communauté oasienne du Sud-tunisien*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

BENSAÂD Ali, 2009, *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*, Paris, Karthala.

BOTTE Roger, 1990, « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des Africanistes*, vol. 60, n° 2, 37-51.

BOTTE Roger, 1994, « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'Études africaines*, vol. XXXIV (1-3), n° 133-135, 109-136.

BOTTE Roger, 2010, *Esclavages et abolitions en terres d'islam*, Bruxelles, André Versaille.

BRENNER Louis, 2000, "Histories of Religion in Africa", *Journal of Religion in Africa*, vol. 30, n° 2, 143-67.

BRENNER Louis, 2001, *Controlling Knowledge. Religions, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.

DE BRUIJN Mirjam, PELCKMANS Lotte, 2005, "Facing Dilemnas : Former Slaves in Modern Mali", *Canadian journal of African Studies,* n° 39, 69-95.

BRUNEL René, 1926, *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aissâoua au Maroc,* Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

BROWN Peter, 1984, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf.

CASAJUS Dominique, 2000, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La Découverte.

CHEBEL Malek, 2007, *L'esclavage en terre d'islam*, Paris, Fayard.

CLIFFORD James, 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, London, Mass, Harvard University Press.

COLLEYN Jean-Paul, 2005, « La géomancie dans le contexte bamana : signes et objets forts », in J. Jansen, A. Schmidt (éd.), *Mande Studies*, n° 7, 9-21.

CRAPANZANO Vincent, 1973, *The Hamdasha. A study in Moroccan Ethnppsychiatry*, Berkeley, University of California Press.

DILLEY Roy M., 2004, *Islamic Knowledge and Caste Knowledge Practices among Haalpulaar'en in Senegal : Between Mosque and Termite Mound*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

DILLEY Roy M., 2009, "Specialist knowledge pratices of craftsmen and clerics in Senegal", *Africa*, vol. 79, n° 1, 53-70.

EL-AYADI Mohammed, RACHIQ Hassan, TOZY Mohammed, 2007, *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc,* Casablanca, Prologues.

EL HAMEL Chouki, 2006, "Black and slavery in Morocco : the question of the Haratin at the end of the seventeenth century", in M. Gomez (éd.), *Diasporic Africa. A Reader*, New York, New York University Press, 177-199.

EL HAMEL Chouki, 2008, "Constructing a diasporic Identity : tracing the origins of the Gnawa spiritual group in Morocco", *Journal of African History*, n° 49, 241-260.

EL HAMEL Chouki, 2010, "The register of the Slaves of Sultan Mawlay Isma'il of Morocco at the turn of the eignteenth century", *Journal of African History,* n° 51, 89-98.

ENNAJI Mohammed, 1994, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*, Paris, Balland, EDDIF.

ENNAJI Mohammed, 2007, *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits.

ES-ZAYYÂNI Abû al-Qâsim ibn Ahmad, 1886, *Le Maroc de 1631 à 1812, extrait de al-Turjman al-Muarib an Duwal al-Mashriq wa'l-Maghrib*, traduction de Octave Houdas, Paris, Écoles des langues orientale.

FOUCAULD Charles de, [1951-1952] 2005, *Dictionnaire touareg-français. Dialecte de l'Ahaggar,* 4 volumes, Paris, L'Harmattan.

FOUCAULT Michel, 2008, *Le Gouvernement de soi et des autres I, Cours au collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard, Seuil.

GELLNER Ernest, [1981] 1984, *Muslim Society*, Cambridge, Cambrige University Press.

GELLNER Ernest, [1969] 2003, *Les saints de l'Atlas*, traduction de P. Coatalen, Paris, Bouchène.

GETZ Trevor R., 2004, *Slavery and Reform in West Africa : Toward Emancipation in Nineteenth-Century Senegal and the Gold Coast*. Athens, Ohio University Press.

GILROY Paul, [1993] 2003, *L'atlantique noire,* Paris, Kargo.

GOFFMAN Erving, [1963] 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, traduction de A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun ».

GOMEZ Michael A., 2006, "Introduction. Diasporic Africa : A view from History", in M. Gomez (éd.), *Diasporic Africa. A Reader*, New-York, New-York University Press, 1-23.

GOODY Jack, 2000, *The Power of the Written Tradition*, Washington, London, Smithsonian Institution Press.

GUEYE Cheikh, 2002, *Touba. La capitale des mourides*, Paris, ENDA-KARTHALA-IRD.

HAMÈS Constant, 1997, *L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale. Personnes, Supports. Procédés. Transmission*, thèse de doctorat, Paris, EPHE.

HAMÈS Constant (dir.), 2007, *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman.* Paris, Karthala.

HAMÈS Constant, 2008, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'Etudes africaines,* n° 189-190, 81-99.

HAMMOUDI Abdallah, 1988, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil.

HAMMOUDI Abdallah, [1997] 2000, *Maître et disciple*, Paris, Maisonneuve & Larose.

HELL Bertrand, 2002, *Le Tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*, Paris, Flammarion.

HILLIARD Constance, 1997, "*Al-Majmu al Nafs* : Perspectives on the Origins of the Muslim Torodbe of Senegal from the Writings of Shaykh Musa Kamara", *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, n° 1, 85-105

HONNETH Axel, 1996, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, traduction de l'allemand par J. Anderson, Cambridge, The MIT Press.

HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, traduction de l'allemand par P. Rush, Paris, Cerf.

HUNWICK John, 1999, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)", in S. E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Marcus Wiener Publishers.

HUNWICK John, 2004, "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World", in P. E. Lovejoy (éd.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 149-171.

HUNWICK John, HARRAK Fatima (éd.), 2000, *Mir'râj al-su'sûd : Ahmad Bâbâ's Replies on Slavery*, n° 7, Rabat, Institut d'études africaines, « Textes et documents ».

ILAHIANE Hsain, 2001, "The social mobility of the Haratine and the Re-working of Bourdieu's *Habitus* on the Saharan Frontier, Morocco", *American Anthropologist,* vol. 103, n° 2, 380-394.

ILAHIANE Hsain, 2004a, *Ethnicities, Community Making, and Agrarian Change : The Political Ecology of a Moroccan Oasis*, Lanham, University Press of America.

ILAHIANE Hsain, 2004b, « Les rituels de (véritable) rebellion des Haratine : élections et ethnicités dans l'oasis du Ziz », in M. Bennani-Chraïbi, M. Catusse et J.-C. Santucci, (éd.), *Scènes et coulisses des élections au Maroc. Les législatives 2002,* Aix-en-Provence, Paris, IREMAM, Karthala, 265-291.

JAMOUS Raymond, 1994, « Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain », *Gradhiva*, n° 15, 43-57.

JAMOUS Raymond, 1995, « Le saint et le possédé », *Gradhiva*, n° 17, 63-83.

KAMARA Ousmane, 2000, « Les divisions statutaires des descendants d'esclaves au Fuuta Tooro mauritanien », *Journal des Africanistes*, vol. 70, n° 1-2, 265-290.

KANE Mouhammed Moustapha, 1997, « La vie et l'œuvre d'Al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la "Révolution Al-Fallah" », in D. Robinson, J.-L. Triaud, (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, Karthala, 431-465.

KANE Abdoulaye, 2007, « Les pélerins sénégalais au Maroc : la sociabilité autour de la Tijaniyya », in E. E. Boesen, L. Marfaing (éd.), *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, Paris, Berlin, Karthala, ZMO, 187-208.

KLEIN Martin, 1998, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

KLEIN Martin, 2005, "The Concept of Honour and the Persistence of Servility in the Western Soudan", *Cahiers d'Études africaines,* vol. XLV (3-4), n° 179-180, 831-851.

KUCZYNSKI Liliane, 2002, *Les Marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Éditions,

KYBURZ Olivier, 1994, *Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les Haalpulaaren (Sénégal)*, thèse de doctorat, Paris, Université de Paris X.

LAHIRE Bernard, 2005, *L'invention de « l'illettrisme »*, Paris, La Découverte.

LAHIRE Bernard, 2008, *La raison scolaire. École et pratiques d'écriture entre savoir et pouvoir*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

LAROUI Abdallah, 2001, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe.

LEVTZION Nehemia, POUWELLS Randall, 2000, *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press.

LEWIS Bernard, [1990] 1993, *Race et esclavage au Proche-Orient*, traduction de l'anglais par Rose Saint-James, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires ».

LOVEJOY Paul E., 1997, "The African Diaspora : Revisionist Interprétation of Ethnicity, Culture an Religion under Slavery", *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, vol. 2, n° 1, [non pag.].

LOVEJOY Paul E., [1983] 2000, *Transformations in slavery. A history of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, « African Studies Series ».

LOVEJOY Paul E., 2002, "Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa : Constraints of the Trans-Atlantic Slave Trade", in O. Pétré-Grenouilleau (éd.), « Traites et esclavages : vieilles questions, nouvelles perspectives ? », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer,* 247-282.

LOVEJOY Paul E. (éd.), 2004, *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Marcus Wiener Publishers.

LOVEJOY Paul E., 2005, *Slavery, Commerce and Production in the Sokoto Caliphate of West Africa*, Trenton, Afric World Press, Inc.

MANN Gregory, 2006, *Native Sons. West African Veterans in the Twentieth Century, West African Veterans and France in the Twentieth Century,* Durham, London, Duke University Press.

MARTY Paul, 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, vol. I, Paris, E. Leroux.

MCDOUGALL Ann E., 2002, "Discourse and Distorsion : Critical Reflections on Studiying the Saharan Slave Trade", in O. Pétré-Grenouilleau (éd.), « Traites et esclavages : vieilles questions, nouvelles perspectives ? », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 195-227.

MEILLASSOUX Claude, 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent,* Paris, PUF, « Pratiques théoriques ».

MEYERS Allan, R., 1974, *The 'Abid 'l Buhari : Slave Soldiers and Statecraft in Morocco*, thèse de doctorat, Ithaca, Cornell University.

MEYERS Allan, R., 1977, "Class, ethnicity and slavery : the origines of the Moroccan 'abîd", *International Journal of African Historical Studies*, vol. 10, n° 3, 427-442.

MEYERS Allan, R., 1983, "Slave soldiers and State Politics in Early 'Alawi Morocco, 1668-1727", *International Journal of African Historical Studies,* vol. 16, n° 1, 39-48.

MIRZAI Behnaz A., MONTANA Ismael Musah, LOVEJOY Paul, E., 2009, "Introduction : Slavery, Islam and Diaspora", in B. H. Mirzai, I. M. Montana, P. E. Lovejoy (éd.), *Slavery, Islam and Diaspora*, Trenton, Africa World Press, inc., 1-6.

MITATRE Claire-Cécile, 2009, « La servitude rituelle des maîtres. Mémoire de l'esclavage et dévotion religieuse dans une oasis du sud marocain », *Horizons maghrébins*, n° 60, 149-159.

MOITT Bernard, 1989, "Slavery and Emancipation in Senegal's Peanut Bassin : The Ninteenth and Twentieth Centuries", *International Journal of African Historical Studies*, vol. 22, n° 1, 27-50.

MONTANA Ismael Musah, 2004, "Ahmad ibn al-Qâdî al Timbuktâwî on the Bori Ceremonies of Tunis", in P. E. Lovejoy (éd.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 173-198.

MONTANA Ismael Musah, 2009, "The Bori colonies of Tunis", in B. A. Mirzai, I. M. Montana, P. E. Lovejoy (éd.), *Slavery, Islam and diaspora*, Trenton, Africa World Press, 155-167.

NABTI Mehdi, 2007, *La Confrérie des Aïssâwa du Maroc en milieu urbain : les pratiques rituelles et sociales du mysticisme contemporain*, thèse de doctorat en sociologie sous la direction de Nilüfer Göle, Paris, Université de Paris III.

NAÏMI Mustapha, 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

NDIAYE Ibra Sire, 1998, *Les Toucouleurs et les bases socio-juridiques de l'agriculture iriguée dans la moyenne vallée du Sénégal*, thèse de doctorat en droit, Paris, Université de Paris I Sorbonne.

NGAÏDE Abdarahmane, 2003, « Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar. Classer, stigmatiser, toiser », *Cahiers d'Études africaines,* vol. XLIII, n° 4, 703-738.

NORDMAN Daniel, 1986, « La mémoire d'un captif », *Annales ESC,* 41e année, n° 6, 1397-1418.

OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 2003, « La science au(x) miroir(s) du prince. Savoir et pouvoir dans l'espace arabo-musulman d'hier et d'aujourd'hui », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 101-102, 129-155.

PANDOLFI Paul, 2001, « Les Touaregs et nous : une relation triangulaire ? », in « miroirs identitaires », *Ethnologies comparées*, n° 2, [article en ligne : http://alor.univ-montp3.fr/ cerce/r2/p.p.htm].

PATERSON Orlando, 1982, *Slavery and social Death*, Cambridge, Cambridge University Press.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier, 2004, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale.* Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires ».

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier (éd.), 2002, « Traites et esclavages : vieilles questions, nouvelles perspectives ? » *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 336-337.

PEZERIL Charlotte, 2008a, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

PEZERIL Charlotte, 2008b, « Place et intérêt de la photographie dans une étude anthropologique sur l'islam au Sénégal », *ethnographiques*, n° 16, [article en ligne : http:// www.ethnographiques.org/2008/Pezeril.htlm], consulté le 23 octobre 2011.

PHILIPS John Edward, 2004, "Salvery on Two *Ribât* in Kano and Sokoto", in P. E. Lovejoy (éd.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 111-124.

PIAN Anaïk, 2009, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute.

POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (éd.), 1996, *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui,* Paris, Fayard.

PREMARE, Alfred Louis de, 1985, *Sidi 'Abd-er-Rahmân el-Mejdûb*, Paris, Rabat, CNRS, SMER.

REY Alain (éd.), 1992, *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vol., Paris, Le Robert.

ROBERTS Allen F., ROBERTS Mary Nooter, 2003, *A saint in the city. Sufi arts of urban Senegal*, Los Angeles, University of California, Fowler Museum of Cultural History.

ROBINSON David, [1984] 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, traduction de H. Tourneux, Paris, Karthala.

ROBINSON David, 2004, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie (1880-1920). Parcours d'ajustement et de compromis,* traduction de H. Tourneux, Paris, Karthala.

ROBINSON David, [2004] 2010, *Les sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques*, traduction de R. Meunier, bibliographie « francisée » par J.-L. Triaud et actualisée par J. Schmitz, Paris, Karthala.

SALL Ibrahima, 1999, « Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie : le cas des Fulbe Aynaabe », in A. Bourgeot (éd.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne*, Paris, Karthala, 79-98.

SALL Ibrahima, 2002, « Licence verbale et mouvements contestataires chez les *HaalpulareeBe* du Fuuta Tooro. *Almudaagal ngay* et *Cooloyaagal* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 103-104, 201-221.

SAUL Mahir, 1997, « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal de la société des Africanistes*, vol. 67, n° 2, 7-24.

SCHMITZ Jean, 1994, « Cités noires : les républiques villagoises du Fuuta Tooro (vallée du fleuve Sénégal), *Cahiers d'Études africaines*, vol. XXXIV, 1-3, n° 133-135, 419- 460.

SCHMITZ Jean, 2000, « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans de la vallée du Sénégal », *L'Homme*, n° 154-155, avril-juillet, 241-278.

SCHMITZ Jean, 2008, « Migrants ouest-africains vers l'Europe : historicité et espaces moraux », in « Migrants ouest-africains. Miséreux, aventuriers ou notables », *Politique africaine,* n° 109, 5-15.

SCHMITZ Jean, 2009, "Islamic Patronage and Republican Emancipation : The Slaves of the Almaami in the Senegal River Valley", in B. Rossi (éd.), *Reconfiguring Slavery. West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press, 85-115.

SEARING James, 1993, *West African Slavery and Atlantic commerce. The Senegal River Valley, 1700-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.

SEYDOU Christiane, 1998, *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais) / A Dictionary of Verb Roots in Fulfulde Dialects, (Fulfulde-French-English)*, Paris, Karthala, Agence de la Francophonie (ACCT).

SEYDOU Christiane, 2008, *La poésie mystique peule du Mali*, introduction de L. Brenner, Paris, Karthala.

SIMENEL Romain, 2010, *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la MSH.

SPIGA Sassia, 2005, « Aménageurs et migrants dans les villes du Grand Sud Algérien », *Autrepart*, n° 36, 81-103.

SWINDELL Kenneth, 1986, "Population and Agriculture in the Sokoto-River Basin of North-West Nigeria. A Study of Political intervention, Adaptation and Change, 1800-1980", *Cahiers d'Études africaines*, vol. XXVI (1-2), n° 101-102, 75-111.

TAINE-CHEIKH Catherine, 1989, « La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en hassaniyya », *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, n° 54, 90-106.

TAINE-CHEIKH Catherine, 1988-1989-1990, *Dictionnaire hassaniyya français. Dialecte arabe de Mauritanie*, vol.1-6, Paris, Geuthner.

TAINE-CHEIKH Catherine, 1998, *Dictionnaire hassaniyya français. Dialecte arabe de Mauritanie*, vol.7-8, Paris, Geuthner.

TIMERA Mahamet, 1996, *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala.

TIMERA Mahamet, 2009, « Aventuriers ou orphelins de la migration internationale ? Nouveaux et anciens migrants subsahariens au Maroc », *Politique africaine*, n° 115, 175-195.

TIMERA Mahamet, 2011, « La religion en partage, la « couleur » et l'origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc », *Cahiers d'Études africaines*, vol. LI (1), n° 201, 145-167.

VERTOVEC Steven, 2007, "Super-diversity and its implication", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, 1024 -1054.

WACQUANT Loïc, 2005a, « Les deux visages du ghetto – construire un type sociologique – », *Actes de la Recherche*, n° 159, 4-21.

WACQUANT Loïc, 2005b, « Une ville noire dans la blanche, le ghetto étasunien revisité », *Actes de la Recherche*, n° 159, 22-31.

WACQUANT Loïc, 2006, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte.

WANE Yaya, 1969, *Les Toucouleurs du Fouta Tooro. Stratification sociale et structure familiale.* Dakar, Bulletin de l'IFAN.

WARE Rudolph T., 2009, "Qur'ânic Schooling, Society and State in Senegambia : c. 166-2000", in M. Diouf, M. Leichtman (éd.), *New Perspectives on Islam in Senegal : Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan, 21-50.

DE WOLF Paul P., 1995, *English-Fula Dictionary (Fulfulde, Pulaar, Fulani). A multidialectal approach*, vol. 1-2, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

ZARCONE Thierry, 1996, « Muhammad Nûr al-'Arabî et la confrérie Malâmiyya (XIX^{e}-XX^{e} siècle) », in A. Popovic, G. Veinstein (dir.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 479-483.

Les représentations de l'Afrique dans les manuels scolaires post-coloniaux en Tunisie

Driss ABBASSI

Peut-on considérer l'« africanité » comme une référence historico-culturelle de la Tunisie, au même titre que l'islamité ou la méditerranéité par exemple ? Quelle est la place accordée à l'Afrique dans l'enseignement de l'histoire de la Tunisie indépendante ? Telles sont les questions auxquelles nous voulons apporter des éléments de réponse dans la présente contribution. Pour ce faire, nous avons choisi d'analyser les représentations qui entourent l'Afrique à partir d'un site d'observation : les manuels scolaires d'histoire et de géographie. Il s'agit d'explorer une histoire de la constitution du rapport de la Tunisie à l'« africanité », en replaçant plus résolument l'étude dans une perspective historique. Notre hypothèse consiste à considérer que l'« africanité » se situe à la périphérie des trois pôles structurants de l'histoire de la construction contemporaine de l'identité tunisienne : arabité, islamité et méditerranéité. Autrement dit, contrairement à ce que pourrait laisser penser la formulation « l'axe Africa-Ifrikiya » pour caractériser l'État-national sous Habib Bourguiba, ou la « Carthage africaine » pour définir l'État-territorial sous Zine el-Abidine Ben Ali (Abbassi, 2009), l'Afrique en tant que telle ne fait pas partie des programmes de l'histoire enseignée. Il s'agit tout au mieux d'un renvoi à un espace géographique, support d'une trajectoire historique inscrivant la Tunisie dans deux espaces majeurs de référence identitaire ; l'Est (Orient arabe et musulman) et le Nord (Méditerranée/Europe). On tentera néanmoins de suivre de près l'évolution de ce référent identitaire et d'expliquer son absence sous Habib Bourguiba (1956-1987) avant d'émerger sous Zine el-Abidine Ben Ali (2007-2010), sous la forme d'une Afrique à l'ombre de l'« afro-méditerranéisme ».

Une africanité inexistante sous Habib Bourguiba (1956 - 1987)

Tout au long de la période bourguibienne, l'Afrique n'est étonnamment évoquée qu'une seule fois dans les ouvrages scolaires. Elle apparaît dans le manuel d'histoire de sixième année de l'enseignement secondaire daté de 1967, encore en langue française. Dans deux leçons, ne portant pas d'ailleurs directement sur le terrain africain (la première intitulée « L'impérialisme en Afrique blanche : Tunisie, Egypte, Maroc, Libye) » et la seconde « l'impérialisme en Afrique noire et en Asie »), le lecteur est amené à

appréhender l'Afrique en ces termes : « L'Afrique blanche, c'est l'Afrique de peuplement arabe dont les différentes régions : Maghreb, Libye, Égypte, Sahara. C'est autrement dit, la partie de l'Afrique la plus proche de l'Europe, de climat essentiellement méditerranéen comparable à celui de l'Europe méridionale » (Grell, Chérif, Khalfallah, Sedkaoui, 1967, 171). À l'évidence, la définition de l'Afrique, telle qu'elle se manifeste dans l'enseignement de l'histoire dans la Tunisie des années 1960, se présente comme la digne héritière de celle véhiculée par l'enseignement français (ou franco-arabe) au temps des protectorats.

Il s'agit donc d'un discours marqué par son héritage colonial (Abbassi, 2009). Pour le comprendre, il faut revenir sur le contexte qui accompagnait le processus de décolonisation qui s'achève réellement à la fin des années 1960. En effet, ce qui prédomine lors du passage du colonial au national, c'est le bilinguisme de l'enseignement en général. En Tunisie, et autour de Habib Bourguiba, avec notamment Mahmoud Messadi à la tête du ministère de l'Éducation nationale (1958-1968), l'enseignement s'engage sur la voie du bilinguisme. Ce trait caractéristique de la politique éducative postcoloniale s'explique essentiellement par la formation intellectuelle bilingue des élites tunisiennes ayant accédé au pouvoir, et il donne tout son sens à la coopération culturelle avec la France, notamment dans le domaine clé de l'enseignement [1].

Néanmoins, la rhétorique nationaliste de l'époque tente de masquer le lien avec l'ex-colonisateur en développant un discours faisant référence au modèle « sadikien », revendiqué comme modèle national pré-colonial (institution d'ailleurs à l'origine du mythe du réformisme tunisien) et justifiant, pour ainsi dire, le bilinguisme emprunté au cours de la première décennie de l'après-indépendance. Autrement dit, la mise en avant de la culture bilingue qui préside à l'histoire du collège Sadiki, dès sa création en 1875, est le fil conducteur tout trouvé pour mettre en œuvre un enseignement bilingue. L'argument qui consiste à inscrire le bilinguisme dans une tradition nationale endogène permet, en outre, d'évacuer la critique du discours arabisant vis-à-vis de la politique de dépendance à l'égard de l'ancien colonisateur à l'issue de l'indépendance.

Plus finement, une analyse comparative des manuels scolaires du primaire et du secondaire de l'époque permet de montrer que le référentiel identitaire dans son ensemble, évolue de façons complexes et très contradictoires. Une opposition caractérise, en effet, les deux catégories de manuels. Elle concerne tout autant la forme linguistique que les rapports aux différentes sphères identitaires de l'État indépendant (Maghreb, monde arabe, islam, Méditerranée). Elle fait également surgir des enjeux historiques importants comme par exemple, la question des relations intermaghrébines et le rapport à la France coloniale.

1. C'est aussi le cas pour le Maroc, cf. Pierre Vermeren (2002).

En fait, la rupture la plus nette avec l'ère coloniale touche aux manuels d'histoire du primaire des années 1960. Rédigés en arabe par des auteurs tunisiens, ces ouvrages livrent une vision identitaire cantonnée dans le paradigme arabo-musulman. Ces manuels insistent uniquement sur l'arabité et l'islamité de la Tunisie et sur une solidarité maghrébine forte. Le Maghreb apparaît au cœur du processus identificatoire de la Tunisie. Celle-ci est présentée comme historiquement circonscrite dans son environnement arabo-musulman et maghrébin. C'est finalement une phase de construction d'une histoire mythologique du Maghreb autour de son arabo-islamisme, de son unité et de son patriotisme, que dessine cette catégorie de manuels d'histoire. À titre comparatif, au Maroc, on retrouve le même type de branchement identitaire qui prône la mise en avant des sphères d'appartenance maghrébine, arabe et musulmane (Wahmi-Zahrir, 1987).

À l'opposé de l'école primaire, une continuité caractérise les manuels du secondaire avec ceux de l'époque coloniale. D'abord au niveau linguistique. En Tunisie, comme au Maroc, le français demeure encore tout au long des années 1960, la langue des manuels et de l'enseignement de l'histoire au niveau secondaire. Dans les deux pays, ce sont des commissions de professeurs (tunisiens ou marocains et français) qui rédigent les manuels d'histoire [2]. Ensuite, au niveau du contenu des ouvrages, c'est sur le plan des ancrages identitaires mis en avant pour la Tunisie et le Maghreb dans son intégralité, que s'opère la continuité entre les deux périodes. En premier lieu, l'importance de l'explication historique par le paradigme Méditerranée. C'est-à-dire une histoire longue, articulée autour de la mer Méditerranée, comme vecteur de cette histoire et comme continuité géographique et historique de l'Afrique du Nord. La référence à la Méditerranée est un recours explicatif d'importance qui traverse l'ensemble de la génération des manuels dirigés par des Français et rédigés par eux, en collaboration avec des Tunisiens. C'est le cas des éditions de 1961 (Levigne), de 1963 (*Secrétariat d'État à l'Éducation Nationale*), comme de celle de 1969 (Grell, Toumi, Sedkaoui). Dès lors, La Tunisie et le Maghreb sont inscrits dans un horizon plus vaste qui dépasse les seuls critères linguistiques et religieux. Pendant cette même période des années 1960, un autre axe de continuité entre le manuel colonial et le manuel national concerne l'identité berbéro-romaine de l'Afrique du Nord. Signalons, par ailleurs, que dans tous les manuels d'histoire en langue française destinés à l'enseignement secondaire, l'écrasante majorité des leçons est consacrée à l'histoire européenne et tout particulièrement à l'histoire de France.

Si le mythe de la permanence de l'unité maghrébine et de ses référents arabe et musulman domine le discours historique de l'école primaire, les auteurs français des manuels du secondaire inscrivent, au contraire, l'histoire du Maghreb en référence à Carthage et à Rome et non point à l'arabité supposée

2. Jacques Grell dirige la collection d'histoire pour la Tunisie. A. Amine et B. Rosenberger dirigent la commission des manuels d'histoire du premier cycle de l'enseignement secondaire pour le Maroc.

ancienne de l'Afrique du Nord. Dans les manuels tunisiens, comme dans les manuels marocains [3], l'histoire racontée dans les ouvrages du secondaire ne fait donc pas usage de la même sémantique que les livres de l'enseignement primaire. L'édition de 1963 utilise plus volontiers le terme « Occident musulman », « Maghreb berbère », « armées arabo-berbères » dans l'étude de l'islam médiéval en Afrique du Nord, et non pas « Maghreb arabe » ou « Maghreb musulman » par exemple.

Or, il s'avère que malgré ces différences d'approche entre les deux corpus de manuels, ils se distinguent par un point commun : l'absence de l'Afrique comme un des possibles horizons identitaires de la Tunisie. Parmi les explications à cet état de fait, on retrouve la question du lien entre le savoir scolaire post-colonial et le savoir historique colonial. Rappelons que l'hégémonie de la « méditerranéité » du Nord de l'Afrique, par rapport aux autres thèmes identitaires (islamité, arabité, africanité, etc.), apparaît comme un thème structurant d'une large part du savoir colonial qui se perpétue, nous l'avons vu, au-delà de l'indépendance. Cette configuration identitaire s'illustre nettement dans les manuels d'histoire et de géographie destinés aux « indigènes ». Elle est aussi diffusée sur d'autres supports écrits, avec la même richesse iconographique, à l'attention d'un public métropolitain. L'ensemble vise à vulgariser l'idée de la proximité et de la continuité de l'Afrique du Nord avec la Mère-patrie France. C'est une construction identitaire qui s'inscrit, bien évidemment, dans la logique même d'une colonisation se revendiquant d'emblée, en tant qu'« héritière de la « civilisation romaine » et de son œuvre unificatrice de la *Mare Nostrum*. On sait que les objectifs d'une production historique et historiographique coloniale axée sur l'identité méditerranéenne du Nord de l'Afrique sont de plusieurs ordres. Ils sont d'abord de nature pédagogique : affirmer l'appartenance commune (métropole et Afrique du Nord) à la Méditerranée et montrer l'interrelation des deux rives comme une évidence naturelle. À travers le paradigme méditerranéen, on veut faire voir de façon concrète une histoire fusionnée de l'empire français de part et d'autre de la Grande mer. C'est donc une Méditerranée-continuité identitaire et non pas une Méditerranée-frontière que véhicule, par exemple, l'enseignement colonial. Et dans la France des années 1920 jusqu'aux années 1950, la présentation des colonies dans les manuels d'histoire, de géographie, mais aussi dans ceux de littérature ou de philosophie, est mise au service d'un objectif principal qui consiste à montrer la grandeur de la nation. Les élèves étaient ainsi conviés à une exploration de l'histoire de leur pays où glorification de batailles et héros coloniaux, œuvres de « civilisation » et modernisation, tenaient une large place, de même que les efforts de « mise en valeur » dont ils

3. C'est le cas du manuel d'histoire rédigé par A. Amine, A., Bensaid, C. Larrigaudière, G. Martinet et B. Rosenberger (1967). Même dans l'Algérie de l'après 1962, on retrouve une approche historique similaire, notamment en ce qui concerne la mise en avant de l'identité berbère de l'Afrique du Nord, comme le montre un manuel (sous forme de mémento) pour les maîtres et les élèves, rédigé en langue française par des inspecteurs primaires et des instituteurs (anonyme, 1962).

pouvaient tirer exemple et fierté. L'hégémonie de la « méditerranéité » répond, d'autre part, à la logique même de la « mission civilisatrice », pilier idéologique du projet colonial : l'arrimage à la Méditerranée, c'est l'arrimage à l'Europe moderne et civilisée.

Mais au-delà, il faut replacer la diffusion de l'idée de continuité spatio-temporelle entre la France et ses colonies d'Afrique du Nord, dans un contexte de production plus globale d'un savoir savant qui valorise et mobilise la référence à la Méditerranée, au cours de la première moitié du XX^{e} siècle. Toute une production littéraire et scientifique – songeons par exemple à des écrivains comme Louis Bertrand (1866-1941) – forge l'idée de « Méditerranée latine » qui s'apparente à une mythologie de conquête et une rationalisation de l'appropriation du bassin méditerranéen par sa rive européenne, au nom de l'héritage romain. D'ailleurs allant au-delà de ce type d'affirmations, le savoir scolaire diffusé en Afrique du Nord, ne se privait pas de rappeler, tout au long de l'époque coloniale, le statut supérieur de la France par rapport à tous les systèmes politiques antérieurs à sa présence en Afrique du Nord. Et tandis que dans le champ politique français cette idéologie (latinité/méditerranéité) triomphe symboliquement en 1930, avec la célébration du Centenaire de l'Algérie française et le Congrès eucharistique de Carthage, des auteurs comme Gabriel Audisio (1900-1978) ou Albert Camus (1913-1960) et leurs amis de ce qu'on a appelé l'École d'Alger – ou École méditerranéenne des Lettres –, inventent à la même époque (les années 1930) l'universalisme méditerranéen ; une approche du destin méditerranéen susceptible de dépasser les conflits identitaires et culturels qui refuse de se fixer sur le seul héritage romain de la Méditerranée. On comprend, dès lors, que la méditerranéité/romanité relève du même enjeu historique. Ce sont des référents identitaires mobilisés dans une logique de légitimation de l'ascendance. Autrement dit, pour le justifier, le « projet civilisateur » français est placé sous le signe de la renaissance de la « civilisation romaine ». La question de l'antériorité romaine et chrétienne en Afrique du Nord est ici mise au service de la domination coloniale, et de sa rhétorique de « mise en valeur du territoire » nord-africain. Par conséquent, jusqu'à la fin des années 1960, les manuels du secondaire s'inscrivent dans une généalogie qui remonte à l'époque coloniale, évacuant ainsi l'Afrique hors champ de l'histoire et de l'identité tunisienne et maghrébine.

Avec le processus d'arabisation, amorcé au tournant des années 1970, le fond de la question demeure le même. L'Afrique reste en marge du jeu historique et identitaire, et ce, malgré l'importance des changements à l'œuvre. En effet, par rapport à la période précédente, la dimension maghrébine disparaît des manuels du primaire et la dimension universelle de l'histoire dans le secondaire (véhiculée par le paradigme méditerranéen) diminue au profit d'un enseignement plus focalisé sur le passé du pays. Dans cette conjoncture, l'arabisation du système éducatif, qui est le témoignage d'un vrai tournant politique, opère un recentrage de l'histoire autour de l'axe historique « Africa-Ifriqiya » qui met en exergue la « tunisianité » transhistorique. Avec en prime

une surreprésentation de l'histoire nationale contemporaine au détriment des périodes les plus anciennes. Autrement dit, un resserrement sur l'espace et sur le passé tunisiens se fait jour, avec le renforcement du culte de Habib Bourguiba. Ainsi l'étude des manuels d'histoire du primaire et du secondaire en Tunisie durant la période bourguibienne, montre-t-elle à la fois la place exorbitante du président Habib Bourguiba dans l'émergence de l'histoire tunisienne – d'une histoire tunisienne considérée comme le lieu d'invasions périodiques subies passivement jusqu'à l'arrivée du leader, du « combattant suprême » tel qu'il se faisait appeler, se considérant comme le véritable initiateur de l'histoire de la nation – et le rejet hors de son champ de l'Afrique, de l'Orient arabe, terre étrangère, mais aussi finalement du Maghreb, traité comme une entité extérieure. En réalité, le processus d'élaboration de l'histoire nationale, et donc de l'identité tunisienne d'après l'indépendance de 1956, répond à des choix historiographiques et généalogiques. L'État bourguibien avait repris à son compte le modèle colonial pour se placer du côté du modèle historiographique « civilisé ». Par conséquent, au nom d'un modèle à la fois nationaliste et occidentaliste, il en résulte que l'histoire de l'Afrique est niée, celle du monde arabo-musulman dans ses différents niveaux chronologiques et géographiques est réduite à la portion congrue au profit d'une histoire tunisienne politiquement décolonisée, mais, pour cette même raison, tournée principalement vers les Lumières et la Révolution industrielle : c'est en quelque sorte une insistance [qui est mise] sur l'histoire nationale dans le courant de la civilisation mondiale, avec un privilège pour l'enseignement de la civilisation occidentale aux dépens des autres aires culturelles.

Une africanité, lointaine annexe de la Méditerranée sous Zine El-Abidine Ben Ali (1987-2010)

Plus proche de nous, au début des années 2000, un manuel de géographie de l'enseignement de base, en langue arabe, évoque l'Afrique dans un cours dédié aux habitants du Maghreb arabe. La population de cette région est ainsi décrite : « Du point de vue de la géographie et de la civilisation, les habitants (ou population) du Maghreb arabe appartiennent au monde arabo-musulman mais ils appartiennent aussi au monde africain et méditerranéen » (anonyme, 2002). À partir de cette affirmation, il est difficile de parler de changement paradigmatique au niveau des choix historiographiques et généalogiques, car le cadre nationaliste et occidentaliste demeure le même que pour la période précédente. Mais néanmoins, une étude attentive des manuels scolaires des années 1990 et des années 2000 permet de relever des changements importants en matière d'écriture de l'histoire. De nouveaux enjeux politiques et historiques font en effet leur apparition et font timidement place à l'africanité.

Après la période bourguibienne, et l'arrivée au pouvoir du président Zine el-Abidine Ben Ali en 1987, une réforme scolaire en profondeur est engagée avec une volonté de rupture avec les schémas établis au cours de la période

précédente. Cette nouvelle période est caractérisée par l'édition de nouveaux ouvrages d'histoire et de géographie pour le primaire et le secondaire. Issus de la même réforme scolaire (la réforme Charfi, 1989-1991), les nouveaux ouvrages sont conçus par des universitaires tunisiens, ayant intériorisé la thématique méditerranéenne et écrivant leur histoire après Fernand Braudel mais pas nécessairement d'après Braudel. Le résultat, c'est un savoir scolaire véhiculant un nouvel objectif idéologique : Carthage et la Méditerranée sont officiellement les nouveaux terrains de l'imaginaire identitaire. Le changement est considérable, et il touche autant le fond que la forme. Rappelons ici, trois éléments fondamentaux de ce changement. D'abord, le culte bourguibien s'efface ; d'autres héros apparaissent. Hannibal peut alors faire figure de héros national, comme Khayr-al-Din, le ministre réformateur devenu dans les manuels, le nouveau père du mouvement national. Ensuite, la nouvelle histoire est inscrite visuellement dans un espace géographique méditerranéen, avec une importance toute singulière accordée à la carte de la Méditerranée dans le nouveau dispositif pédagogique. À l'idée d'une Tunisie nation tunisienne ethno-centrée, succède l'image d'un pays forgé depuis des millénaires par la civilisation méditerranéenne. La Méditerranée, lieu d'échanges par excellence, est bien le symbole de la nouvelle vision, disons géostratégique, de la classe dirigeante et de sa politique d'ouverture à la fois au monde arabo-musulman mais également aux pays de la rive Nord de la mer commune. En fait, les manuels de la période véhiculent l'idée officielle qui consiste à considérer la Méditerranée comme une sphère d'appartenance qui prédomine les autres sphères d'appartenance : l'islamique, la nationale arabe et l'africaine. Enfin, le dernier élément du changement, se situe au niveau d'une nouvelle représentation de l'Afrique. L'Antiquité retrouve en effet une place fondamentale et notamment l'histoire de Carthage qui occupe une place de choix parmi les civilisations antiques [4].

C'est en effet par le biais de Carthage, que l'on touche à l'ancrage africain de la Tunisie. Ainsi Carthage est décrite comme « africaine ». Il s'agit d'une approche historique légitimatrice de l'idéologie de la patrie (et du patriotisme) incarnée par une histoire longue et enracinée dans une terre, que le régime de Zine el-Abidine Ben Ali n'a eu de cesse de promouvoir. En ce sens que le mot « patrie » remplace le mot « nation » dans le vocabulaire politique tunisien. Il s'agit d'une nouvelle conception de l'espace national conçu comme un héritage ; c'est-à-dire comme un patrimoine transmis par les ancêtres. De ce fait, l'identité nationale est circonscrite dans un territoire (la Tunisie) dont il convient d'honorer la mémoire de ses anciens habitants. Dès lors, l'africanité de la Tunisie se trouve reconsidérée. Autrement dit, *via* Carthage, la Tunisie renoue en quelque sorte avec ses racines territoriales africaines. Il est dit, par exemple, que : « Les intellectuels africains ont atteint les premiers rôles grâce à leur héritage civilisationnel et à leur ouverture à la civilisation romaine et à

4. L'histoire de Carthage occupe par exemple plus du tiers du manuel de la quatrième année secondaire (Mcharek, Grissa, 1993).

sa culture et ce, dans le domaine du droit ou de la littérature » (Mcharek, Grissa, 1993, 313). De la même manière, on exalte le territoire national en ces termes : « Dans notre pays s'est installée une civilisation de racine afro-romaine, de tronc carthaginois et de branche romaine » (*id.*, 314).

En réalité, le nouveau discours identitaire est loin d'avoir pour dessein de réhabiliter une quelconque « identité africaine ». Il suffit de rappeler pour s'en convaincre, que comme pour la période bourguibienne, les manuels scolaires ne consacrent aucune leçon à l'étude de l'Afrique en tant que telle. Les enjeux sont en effet ailleurs. Sous Zine el-Abidine Ben Ali, l'accentuation du thème de la Méditerranée/Antiquité dans les institutions officielles s'avère multiple. Elle traduit d'abord la volonté politique de déminer le terrain occupé par les islamistes, dans un contexte marqué par le déclenchement de l'affrontement armé chez le voisin algérien entre le pouvoir et les islamistes, au tournant des années 1990. Plus largement, elle se pose en faire valoir officiel d'une identité, à la fois plus riche et plus ancienne, qui va se renforcer en réaction aux facteurs conjoncturels des années 1990. La guerre du Golfe (1991) et la déception ressentie à propos de l'Union du Maghreb arabe, dont les différends algéro-marocains ont conduit au gel de ses institutions en 1994, ont pour conséquence un retour sur soi et une plongée aux sources de la mémoire. Dans un tel contexte, avec un horizon politiquement neutre (ni l'Orient, ni l'Occident ou les deux à la fois), le thème de la Méditerranée, et la revendication d'une identité plurielle qui lui est sous-jacente, va asseoir son hégémonie idéologique par rapport aux autres thèmes identitaires (« identité maghrébine », arabe, africaine, musulmane). Un tel schéma jouant sur le registre de l'exceptionnalité du territoire tunisien fait immanquablement écho à la construction identitaire telle qu'elle s'élabore au cours de la période coloniale. Néanmoins, l'hégémonie idéologique du thème de la Méditerranée/Antiquité revêt un autre enjeu important qui se situe sur le terrain économique et diplomatique. Il s'agit pour les autorités tunisiennes de répondre à la nouvelle configuration des rapports Nord/Sud de la Méditerranée, en inscrivant la Tunisie dans la nouvelle politique euro-méditerranéenne inaugurée par la conférence de Barcelone des 27 et 28 novembre 1995. De ce fait, le thème de la Méditerranée connaît un nouvel élan dans le cadre du projet euro-méditerranéen que la Tunisie a embrassé avec enthousiasme, avec la rhétorique lancinante de la « mise à niveau » et du thème du « bon élève économique » des bailleurs de fonds, telle l'Union européenne, l'objectif étant un développement qui passe essentiellement par l'accroissement de la compétitivité des entreprises en vue de l'instauration d'une zone de libre échange. Cet arrimage de la Tunisie à l'Europe et le discours méditerranéen qui lui est propre a pour conséquence d'accentuer la rhétorique officielle portant sur le thème de l'« exceptionnalité » de la Tunisie et de son patrimoine, comme offre touristique aux étrangers, mais aussi pour relier « la diaspora » tunisienne et son potentiel économique et touristique à la patrie d'origine. Et finalement, Carthage, Méditerranée, la « Tunisie romaine », etc., sont autant de marqueurs inventés et/ou réinventés

à des fins de territorialisation identitaire. Ils traduisent, à coup sûr, la volonté manifeste du régime tunisien de se distancier d'un monde arabe dominé par la poussée islamiste et perçu comme étant à l'origine de bien des maux actuels.

Dans ces conditions, malgré la très discrète évolution que laisse entrevoir la nouvelle définition de la Tunisie, ce qui en ressort au fond c'est une africanité mise à distance et/ou à l'ombre de la méditerranéité de la Tunisie.

Conclusion

Il s'avère finalement que l'« africanité » se situe à la périphérie des trois pôles structurants de l'histoire de la construction contemporaine de l'identité tunisienne : arabité, islamité et méditerranéité. Replacée dans une analyse dans la longue durée, la prescription identitaire dominante (revalorisation du paradigme méditerranéen et recours à la géographie dans l'interprétation de l'histoire ; rôle de l'archéologie vecteur de mémoire nationale, etc.) semble s'approprier et/ou réactualiser, sans le dire, un imaginaire identitaire très largement construit pendant l'époque coloniale et, poursuivi en partie, pendant la première heure postcoloniale.

Et, s'agissant de la période postérieure à l'indépendance, on est passé d'un discours historique sur le cosmopolitisme méditerranéen du Maghreb à un discours méditerranéen au service de l'identité nationale. Ce qui compte dès lors, c'est la tunisianité, synonyme d'un nationalisme de terroir. C'est notamment sous le régime de Zine el-Abidine Ben Ali que le référent méditerranéen se présente comme un concept politique et non pas culturel et encore moins vecteur de cosmopolitisme : et au-delà de la rhétorique propagandiste, la revendication d'une identité méditerranéenne n'est qu'un instrument stratégique de pouvoir, aux échelles nationale et internationale, et dans la mesure où cette orientation entre en concordance avec les choix idéologiques mais aussi économiques et diplomatiques du régime tunisien. Enfin, à l'échelle de la société tunisienne, à la question de savoir si oui ou non les Tunisiens se sentent intrinsèquement méditerranéens, la réponse semble plus compliqué qu'il n'y paraît. Car si une large part de l'élite intellectuelle tunisienne, voire de certains acteurs sociaux, partagent la vision officielle de l'identité nationale et l'ont probablement intériorisée, il n'en demeure pas moins qu'à l'échelle de la population dans son ensemble, les rares enquêtes existantes confortent l'hypothèse du faible effet du référent méditerranéen sur la conscience historique des Tunisiens. Reste à savoir dans quelle proportion la dimension africaine est présente chez les Tunisiens. Des enquêtes de terrain sont à entreprendre à ce sujet. Et dans un contexte post-révolutionnaire ouvert et propice à la recherche, un tel chantier apportera à coup sûr des réponses surprenantes sur la question.

Bibliographie

ABBASSI Driss, 2009, *Quand la Tunisie s'invente. Entre Orient et Occident, des imaginaires politiques*, Paris, Autrement.

VERMEREN Pierre, 2002, *La formation des élites marocaines et tunisiennes. Des nationalistes aux islamistes (1920-2000)*, Paris, La Découverte.

WAHMI-ZAHRIR Khadija, 1987, *Les méthodes d'enseignement de l'histoire : des instructions et programmes aux réalités pratiques*, thèse de doctorat 3e cycle, Paris, Université Paris VII.

Sources imprimées

AMINE A., BENSAID A., LARRIGAUDIÈRE C., MARTINET G., ROSENBERGER B., 1967, *L'Antiquité. De la Préhistoire aux conquêtes arabes, 1re année secondaire,* Paris, Casablanca, Hatier, Librairie Nationale, [en français].

ANONYME, 1962, *Histoire de l'Algérie des origines à l'indépendance*, Oran, Édition société anonyme des papeteries et imprimeurs L. Fouque, 43 pages, [en français].

ANONYME, [2002], *s.d.*, Manuel de 6ème année de l'enseignement de base, matières sociales (histoire, géographie, éducation civique), Tunis, Centre national Pédagogique, [en arabe].

GRELL Jacques, CHÉRIF Mohamed, KHALFALLAH Touhami, SEDKAOUI Hattab, 1967, *De l'impérialisme à la décolonisation (1881-1960) pour la sixième année de l'enseignement secondaire*, 1er Fascicule, Tunis, Société Tunisienne de Diffusion, [en français].

GRELL Jacques, TOUMI Rachid, SEDKAOUI Hattab, 1969, *Les XVIe et XVIIe siècles pour la quatrième année de l'enseignement secondaire*, Tunis, Société Tunisienne de Diffusion, 207 pages, [en français].

LEVIGNE Noëlle, 1961, *Manuel d'Histoire 1500-1848 à l'usage des élèves de deuxième année de l'enseignement moyen*, Tunis, Office pédagogique, 690 pages, [en français].

MCHAREK Ahmed, GRISSA Nabil, 1993, *Manuel d'histoire pour la quatrième année secondaire*, Tunis, ministère de l'Éducation, Centre National Pédagogique, [en arabe].

SECRÉTARIAT D'ÉTAT À L'ÉDUCATION NATIONALE, 1963, *Histoire. Deuxième année de l'enseignement secondaire*, (*Histoire du Moyen Age : des débuts de l'islam à la fin du XIe siècle, classe de 2ème année secondaire conforme au programme de 1959*), Tunis, Société nationale d'édition et de diffusion, 253 pages, [en français].

Une minorité visible : les cadres subsahariens de la BAD en Tunisie

Sylvie MAZZELLA

L'article propose quelques pistes de réflexion sur le caractère singulier d'une migration qualifiée en Tunisie, celle des cadres de la Banque Africaine de Développement (BAD) à Tunis, arrivés en urgence en 2003 suite aux événements politiques survenus en Côte d'Ivoire, soit près de 1000 personnes transférées et leurs 800 enfants et personnels de maison. Leur installation, toujours actuelle, ne s'est pas déroulée sans produire des effets socio-économiques dans la société d'accueil suscitant même, dans certains cas, des tensions sociales voire racistes.

La venue de ces migrants en Tunisie est un bon terrain d'analyse, non seulement des retombées migratoires du développement de la coopération économique et scientifique réalisé ces dernières années en direction de l'Afrique, mais aussi, et surtout, de la place de l'étranger dans la société tunisienne qui tend à se modifier. Depuis une dizaine d'années, le Maghreb (avec l'Europe) se pose la question : quel est le « bon migrant venu du Sud » que nous voulons accueillir ? Un processus de classification s'est progressivement développé au sein des États du Maghreb, entre le « migrant clandestin » africain à expulser et le « bon immigré » subsaharien à attirer, entre une logique sécuritaire et une logique utilitaire.

L'analyse se base sur des résultats de recherche, issus d'enquêtes de terrain menées depuis une dizaine d'année en Tunisie et au Maghreb et revient plus précisément sur une enquête de terrain qui s'est déroulée au moment de l'installation de ces migrants à Tunis, au milieu des années 2000 [1].

Dans un premier temps, l'article revient rapidement sur le changement de contexte migratoire du Maghreb ces quinze dernières années, il précise ensuite la politique de la Tunisie menée envers la migration subsaharienne durant les années 2000, pour terminer sur le caractère singulier de cette migration de cadres internationaux subsahariens, forcée au départ et inscrite dans un provisoire qui dure à Tunis.

---

1. L'enquête sur les conditions d'installation du personnel de la BAD à Tunis s'appuie principalement sur des entretiens passés auprès de ces employés de la banque, sur des observations de terrain, ainsi que sur des recherches menées dans le cadre de différents programmes auxquels j'ai contribué depuis 2000, et dont une partie des résultats est livrée dans le numéro 36 d'*Autrepart* consacré aux « Migrations entre les deux rives du Sahara » (Boubakri, Mazzella, 2005).

Le Maghreb : une destination d'arrivée pour une population subsaharienne plurielle

Le Maghreb (Algérie, Tunisie, Maroc) reste une zone « classique » de départs vers l'Europe. Plus de quatre millions de Maghrébins vivent à l'étranger (2,5 millions de Marocains, 1,2 d'Algériens et 0,800 de Tunisiens), dont 85 % en Europe.

Mais des changements significatifs ont été enregistrés depuis les années 1990. Cette région a connu un changement de contexte migratoire, caractérisé par deux faits majeurs : le développement d'une migration irrégulière vers l'Europe de ressortissants des pays maghrébins ; le renforcement de flux de personnes en provenance d'Afrique subsaharienne transitant pour aller vers l'Italie ou empruntant d'autres routes passant par l'Égypte, la Turquie, les Balkans, ou bien s'arrêtant quelques années au Maghreb. Ces nouveaux flux migratoires entre les Suds sont constatés dans d'autres régions du monde [2].

Ces migrations restent toutefois mal décomptées par la statistique officielle des pays maghrébins : soit par volonté politique délibérée comme cela a officiellement été révélé en mars 2011 par l'Institut national de la statistique en Tunisie, soit parce que les appareils statistiques existants ne permettent pas la mesure exacte des flux migratoires (entrée et sortie sur le territoire) dans cette région, ni la distinction entre ceux qui y vivent depuis longtemps et ceux qui y transitent. À défaut d'apporter des réponses précises sur le nombre de ressortissants subsahariens présents en Afrique du Nord, les observateurs de la Région laissent le champ libre à toutes formes de spéculations.

Il faut aussi noter que les ressortissants des pays de l'Union du Maghreb arabe (UMA) et ceux d'une partie des pays d'Afrique subsaharienne entrés en Tunisie sans obligation de visa, sous le statut de touristes, ne sont pas comptés parmi les résidents étrangers.

Les enquêtes de terrain soulignent que les migrations subsahariennes en Afrique du Nord (et au Machrek) sont en augmentation depuis quinze ans (Maliens, Sénégalais, Ivoiriens, Gabonais en Tunisie et au Maroc, Maliens et Nigériens en Algérie, Sénégalais, Maliens Gambiens ou Guinéens en Mauritanie, Soudanais et Tchadiens en Lybie, Soudanais, Éthiopiens, Érythréens et Somaliens en Égypte) [3].

---

2. Cf. par exemple le travail de Lisa Anteby-Yemini (2009) sur les enjeux étatiques de la migration soudanaise à la frontière israélo-égyptienne.

3. Programme de recherche « Territorialités sahariennes », dans le cadre d'une Action Concertée Incitative « Espace et Territoires. Société, économie, cultures, langages, représentations » du ministère de la Recherche, sous la responsabilité d'Olivier Pliez (CNRS, CEDEJ) 2003-2006 ; programme de recherche IRMC « Le Maghreb et les nouvelles configurations migratoires internationales : mobilité et réseaux », sous la responsabilité d'Hassan Boubakri (IRMC, Tunis), 2000-2003, Programme de recherche IRMC « Etudiants étrangers au Maghreb et dans l'espace euro-méditerranéen » sous la responsabilité de Sylvie Mazzella (2005-2009).

Ces migrations peuvent être parfois durablement installées dans le provisoire. On sait aussi que les migrants venus du Sud sont considérés depuis longtemps par certains pays du Maghreb comme une main-d'œuvre bon marché. La Libye a d'autant plus œuvré à cette dynamique d'ouverture qu'elle y a longtemps vu (à la différence du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie qui ont une réglementation du travail plus stricte envers les étrangers) une main-d'œuvre bon marché, employée à la relance de l'économie du pays. L'économie libyenne a fait régulièrement appel à des vagues de travailleurs venus d'Afrique noire (Tchadiens et Soudanais) depuis quatre décennies (Pliez, 2001).

Plusieurs facteurs peuvent expliquer l'arrivée au Maghreb de populations migrantes venues du Sud : l'attraction d'une nouvelle Europe en 1990 qui laisse imaginer une liberté de circulation (l'idée que le Maghreb « c'est déjà l'Europe ») ; des conflits ethniques, politico-économiques, des catastrophes naturelles qui déplacent des populations au sein du continent africain ; une politique de coopération entre l'Afrique du Nord et le reste de l'Afrique encouragée ces quinze dernières années par des pays comme la Libye dans le cadre d'une politique de rapprochement avec l'Afrique (CEN-SAD) et par de nouvelles commissions comme le NEPAD (*New partneship for African Development*). Depuis 1998, des conventions telles que la convention de la communauté des États sahélo-sahariens (CEN-SAD) – organisation internationale, créée le 4 février 1998 à Tripoli à l'issue du sommet réunissant les chefs d'État de la Libye, du Mali, du Niger, du Soudan, du Tchad et regroupant 28 États africains – ont encouragé (sans toutefois y parvenir complètement) une politique à l'échelle de l'Afrique visant à « garantir à la fois la liberté de circulation des personnes et des capitaux entre États membres et la liberté de résider, de travailler, d'acquérir des biens ou de mener une activité économique dans tel ou tel État membre » (Boubakri, Mazzella, 2005, 151, note 5).

Cette question de la réglementation de la libre circulation interrégionale en Afrique est un axe prioritaire de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) depuis 1979, même si cela a été remis en question en Côte d'Ivoire en 1991, au moment où le gouvernement a imposé la carte de séjour à tous les étrangers, y compris aux citoyens de la CEDEAO (Bredeloup, 1996). La CEDEAO a adopté encore récemment, le 18 janvier 2008, une « Approche commune de la CEDEAO sur la migration » qui se donne pour objectif de garantir la circulation à l'intérieur de l'espace régional, condition *sine qua non* pour favoriser le développement économique. Dans le même temps, en partenariat avec l'Union Économique Monétaire Ouest Africaine, elle propose de renforcer les contrôles sur la migration interrégionale et intercontinentale au moyen notamment d'un projet de création d'un visa biométrique unique « ECOVISA » de type Schengen pour certains pays non ressortissants de l'Afrique de l'Ouest.

Cette migration Sud-Sud peut aussi s'expliquer par une « simple » démocratisation des transports aériens et un développement des axes routiers en Afrique ces dix dernières années (Choplin, Lombard, 2010).

Au final, c'est dans l'entre-deux d'une politique sécuritaire concertée avec l'Union européenne et d'une coopération économique renforcée avec l'Afrique de l'Ouest en particulier, qu'il faut comprendre la diversité des situations sociales des ressortissants d'Afrique subsaharienne arrivés au Maghreb ces quinze dernières années.

Un des effets de cette double politique de coopération a été l'arrivée d'une migration subsaharienne plurielle en augmentation ces quinze dernières années : réfugiés, migrants aventuriers, et aussi sportifs, commerçants, étudiants de l'enseignement supérieur public et privé, diplomates, cadres internationaux (Boubakri, Mazzella, *op.cit.*).

Une migration subsaharienne sous contrôle en Tunisie

La Tunisie, jusqu'au récent changement politique en 2011, ne cherchait pas à médiatiser le phénomène migratoire subsaharien, à l'inverse du Maroc et de la Libye. La presse des cinq dernières années traite peu de la migration africaine clandestine dans la ville. Elle n'a pas servi de chambre d'échos. Seulement une dizaine d'articles rendent compte de leur existence au moment de naufrages survenus au large des côtes tunisiennes. La Tunisie n'a pas opté ces dernières années pour la création de camps de travail (l'autorisation de travail des étrangers est fortement réglementée) ni toléré la concentration spontanée de zones d'habitation de migrants étrangers (comme on peut le voir dans les autres villes du Maghreb en Algérie, en Libye) ou de micro espaces de transit à la périphérie des villes comme au Maroc. De ce point de vue, la formation de camps de réfugiés en 2011 dans le Sud tunisien est inédite.

La Tunisie restait donc très discrète [4] jusqu'à il y a peu de temps, sur la façon de traiter une pression migratoire subsaharienne, dont on sait qu'elle est en progression ces dix dernières années, d'après le recueil de données quantitatives et qualitatives de terrain auprès de diverses institutions [5]. Les données de l'Institut national de la statistique (INS) à Tunis, restent sommaires et agrégées. Les données du recensement ou sur le nombre annuel d'entrées et de sorties de voyageurs non résidents concernant les ressortissants de l'Afrique subsaharienne ne sont pas comptabilisées par nationalités, mais seulement comprises dans la catégorie « autres nationalités ». On peut cependant estimer la présence de migrants subsahariens en Tunisie autour de 10 000 personnes en 2010.

---

4. On peut signaler toutefois deux événements ces dernières années qui ont été eux médiatisés et qui ont pesé dans l'évolution de la migration subsaharienne en Tunisie : l'arrivée de la Banque Africaine de développement en 2003, et la coupe d'Afrique des nations de football qui a fait « appel d'air » auprès d'un bon nombre de jeunes Africains.

5. Sources tirées d'associations d'étudiants, de données ministérielles sur les étudiants étrangers inscrits à l'université, de fichiers de la CARITAS, de données statistiques de l'OIM à Tunis, et de données statistiques de la Banque Africaine de Développement.

La Tunisie, à l'instar du Maroc, a durci sa législation sur les conditions d'entrée et de séjour des étrangers depuis 2003. Les contrôles policiers se sont multipliés, la législation prévoit de nouveaux passeports et documents de voyage et vise surtout à renforcer la répression des délits liés au trafic de clandestins. Son champ d'application a été étendu à toute personne ayant un rapport direct et indirect avec l'acte incriminé (Boubakri, Chekir, Ben Jemia, 2004).

La législation tunisienne en matière de séjour des étrangers, tolère le séjour des étrangers africains durant les trois mois de présence légale sans visa. Mais les Ivoiriens ou les Maliens, qui viennent par exemple sans visa comme la législation les y autorise (à la différence des Camerounais par exemple), rencontrent ensuite des difficultés. Sans inscription universitaire et sans emploi, et donc sans l'obtention de carte de séjour, ils sont poursuivis comme clandestins. Sous le Gouvernement de Zine el-Abidine Ben Ali jusqu'en 2010, les étrangers africains vivant dans les hôtels bon marché du quartier de la gare en centre ville ou dans les appartements occupés par des étudiants subsahariens étaient confrontés aux fréquents contrôles policiers (Boubakri, Mazzella, *op.cit.*).

Par ailleurs l'Union européenne joue un rôle particulièrement actif, depuis 1998, dans le processus de coopération euro-méditerranéenne du contrôle des frontières avec les pays du Maghreb. L'Italie et la France ont signé respectivement pas moins d'une trentaine d'accords de réadmission (couplés à une formation de la police des pays d'émigration, à des plans de développement et de coopération et à l'instauration de quotas de visas qui privilégient l'entrée de certaines catégories de travailleurs selon une planification annuelle) avec la Tunisie, le Maroc, l'Algérie, l'Égypte et la Turquie.

La présence singulière des cadres internationaux de la BAD à Tunis

La délocalisation du siège de la Banque Africaine de Développement (BAD) d'Abidjan à Tunis, durant les années 2003-2004, est l'un des facteurs qui a contribué au renforcement de la présence subsaharienne en Tunisie et au développement de projets tunisiens en direction du reste de l'Afrique. Mais en quoi la venue de cette migration qualifiée est-elle singulière dans le paysage tunisien ? Et quels effets socio-économiques et culturels cette présence migratoire produit-elle ?

Ce n'est pas la première fois que l'État tunisien accueille un flux de populations étrangères cherchant refuge. La Tunisie a accueilli par le passé des réfugiés algériens et palestiniens. Les autorités tunisiennes ont accueilli plus de 200 000 réfugiés algériens qui avaient fui la guerre dans les années 1956-1957, ce qui avait conduit le président Habib Bourguiba à demander le soutien de l'HDR (crée à Tunis en 1957) pour le rapatriement de ces Algériens dès l'indépendance en 1962. De la même manière en 1982, la Tunisie accueillera

quelques milliers de réfugiés palestiniens suite à l'invasion israélienne au Liban.

Avec la venue de la BAD, la société tunisienne expérimente, pour la première fois, l'accueil d'une migration qualifiée venue du reste de l'Afrique subsaharienne. La Tunisie, pays émergent du continent africain, qui conduit par ailleurs depuis longtemps une politique active de coopération auprès des migrants qualifiés européens, se trouve en situation d'accueil de migrants qualifiés venus de pays africains économiquement plus pauvres. Le directeur tunisien des ressources humaines de la BAD, qui était en charge en 2003 de l'aide à l'installation de ces expatriés, précise :

> Ils sont très visibles pour la population tunisienne peu habituée à voir une population noire et riche à la fois [6].

Retour sur le vécu d'une évacuation en urgence

Suite à la crise politico-militaire en Côte d'Ivoire à partir de septembre 2002 [7], et après le déclenchement par les Nations Unies de la phase prévoyant une évacuation d'urgence du personnel vers le Sénégal et la Guinée, la BAD a décidé le 5 février 2003 son transfert en Tunisie. Toutes les activités de la BAD ont été recréées sur le site de Tunis, où 960 personnes ont été transférées, employés de toutes les nationalités africaines (dont 200 cadres ivoiriens) et leurs 800 enfants. Au moment de la délocalisation de la BAD en Tunisie, la presse tunisienne a réservé un large écho à cet événement et aux critères de choix retenus finalement par un bureau d'étude anglais. On y apprenait ainsi que la Tunisie avait été préférée à l'Afrique du Sud jugée peu sécurisée, et à l'Égypte frappée par la crise du logement.

Adiouma et Fatou, toutes deux Sénégalaises et épouses de conjoints cadres à la banque, nous confient leurs difficultés liées à cette évacuation :

> J'ai vécu 12 ans à Abidjan avec mon mari et mes deux enfants. On a vécu le coup d'État c'était vraiment terrible. Les familles BAD ont été évacuées en octobre car le coup d'État a eu lieu à la mi-septembre 2002. Fin octobre, il fallait évacuer les familles soit sur Dakar soit sur Conakry. Il fallait partir, c'était 1500 familles. L'évacuation en octobre 2002 n'a concerné uniquement que les enfants et les femmes. Les époux sont restés. Et quand tu partais il fallait partir qu'avec une seule valise. Un car faisait le ramassage et tous les jours il y avait deux vols pour ces deux destinations. Les époux ont laissé tout sur place pour la plupart, on a confié la maison à un gardien et on a tout fermé. Je n'ai pas voulu aller tout de suite à Tunis. Parce que j'avais des échos d'amis qui avaient dû mal à s'intégrer. J'ai donc préféré rester à Dakar étant donné que j'étais chez moi (je suis Sénégalaise). Je n'avais pas de problème de logement, je n'avais pas de problème d'école pour les enfants. Et puis, il y avait un gros problème au départ ici à Tunis, c'était l'école. On n'avait pas le droit d'inscrire nos enfants

6. Extrait d'entretien avec le directeur des ressources humaines de la BAD, du 13/03/2006.

7. La crise politico-militaire en Côte d'Ivoire a commencé le 19 septembre 2002 lorsque des soldats rebelles venus du Burkina Faso ont tenté de prendre le contrôle des villes d'Abidjan, de Bouaké et de Korhogo. Ils échouèrent dans leur tentative de prendre Abidjan mais parvinrent à occuper les deux autres villes. La rébellion qui prendra plus tard le nom de « Forces Nouvelles » occupa progressivement la moitié Nord du pays, le coupant ainsi en deux zones géographiques distinctes : le Sud tenu par les Forces Armées de Côté d'Ivoire (FANCI) et le Nord tenu par les Forces Armées des Forces Nouvelles (FAFN).

dans les écoles françaises à Tunis parce la plupart des enfants de la BAD avaient poursuivi un cursus mixte en Côte d'Ivoire, c'est-à-dire un programme ivoirien francophone. Donc, à Dakar, j'ai dû aussi inscrire mes enfants dans une école française avant de venir à Tunis. Tout le monde ne pouvait pas venir sur le champ à Tunis. Je suis restée trois ans à Dakar avant de venir à Tunis en 2006.

Moi, je suis arrivée en mai 2003 à Tunis. On a quitté Abidjan en Janvier 2003. J'avais rejoint mon mari à Abidjan, mais je n'y suis restée qu'un mois. Je suis arrivée en pleine crise, en plein couvre feu. Avant ça, nous étions à Paris avec mon mari, nous y avons vécu quatre ans. Le déménagement à Abidjan s'est fait très vite, on a été évacué vers Dakar. On a passé trois mois à Dakar. Et après on est venus à Tunis. Après ce qu'on avait vécu à Abidjan, nous étions heureux de pouvoir circuler librement dans la ville. C'était un soulagement [8].

Une expérience migratoire mal vécue par les employés de la BAD

Depuis sa création en 1964, c'est la première fois que la banque se délocalise. De plus, pour nombre de ces migrants qualifiés internationaux, qui connaissaient déjà des pays d'Afrique subsaharienne et des pays d'Europe pour y travailler, il s'agit d'une première expérience migratoire dans un pays maghrébin et pour certains jeunes cadres ivoiriens, d'une première expérience à l'étranger.

Le ressenti d'une migration subie a été le même pour chacun d'eux, car ce départ n'a pas été choisi, d'autant qu'il s'accompagne, pour les Ivoiriens, du traumatisme d'avoir dû quitter leur pays, et pour tous, de celui de laisser leurs biens et leur famille dans la précipitation. Yediane, cadre ivoirien à la BAD témoigne de cet état d'esprit :

Ici, à la BAD, nous vivons aux rythmes des crises de la Côte d'Ivoire, dès qu'un événement survient là-bas, heureux ou malheureux, c'est l'euphorie ou alors la grande déprime. Les Ivoiriens espèrent toujours y retourner, ils ne comptent pas rester ici [9].

Les employés de la BAD ne savent toujours pas avec certitude aujourd'hui la date du retour. Ils s'installent dans du provisoire qui dure. Même s'ils se sentent soulagés d'être en sécurité, ils espèrent un retour comme l'explique Alhassane, cadre guinéen de la banque :

Au départ, on nous disait que c'était pour trois ans, la situation à Abidjan ne s'améliore pas, honnêtement personne ne peut vous dire à quel moment nous allons quitter Tunis. L'espoir qui fait dire qu'on va repartir un jour, c'est que dans les textes de la BAD, il est précisé que la banque doit impérativement siéger dans un pays subsaharien. Ce qui nous fait dire qu'un jour ou l'autre on va partir [10].

L'arrivée de la BAD et de ses employés, majoritairement cadres internationaux, n'est pas sans effets socio-économiques sur le sol tunisien au-delà des enjeux de programmes de développement : plus de 80 programmes de développement tunisiens ont été financés par la BAD entre la fin des années 1960 et le début des années 2000.

---

8. Extraits d'entretien avec Fatou et Adiouma du 1/06/2005.

9. Extrait d'entretien du 3/04/2009.

10. Extrait d'entretien du 20/11/2011.

En dehors de ces enjeux macro économiques et aussi symboliques, que représente l'arrivée d'une banque régionale prestigieuse, des changements socio-économiques plus discrets ou plus diffus s'opèrent dans la ville de Tunis. Parmi ces changements, on relève l'inflation du prix de la location des logements dans les quartiers aisés du grand Tunis (El Menzah, Ennasr, Mutuelleville, la Marsa, Gammarth). Nous constatons également depuis 2004, la création d'activités commerciales aux abords de la banque destinées à ses employés : denrées alimentaires et produits cosmétiques ont fait leur apparition dans des commerces de proximité ; des restaurants proposent des menus africains et on assiste durant la seule année 2003 à l'ouverture de cinq salons de coiffure tenus par des Guinéennes. Deux commerces d'art africain de luxe s'ouvrent à cette époque dans les nouveaux quartiers d'affaires résidentiels de la ville (les Berges du lac). Ces commerces sont autant de vecteurs favorisant la propagation d'une mode africaine dans la ville de Tunis.

En dehors du champ économique, cette population a particulièrement réinvesti le milieu local associatif. Des associations caritatives et culturelles, ainsi que des associations cultuelles et des lieux de cultes (catholiques et protestants) connaissent un nouveau dynamisme grâce à leur participation active.

L'association « Famille de la BAD » qui vivotait en Côte d'Ivoire connaît aussi un nouvel élan. Il s'agit d'une association des épouses des employés de la banque qui se regroupent chaque mois pour se rencontrer et pour organiser des manifestations (excursions, arbre de noël…) ou des collectes d'argent en vue d'aider des compatriotes expatriés en difficulté. Cette association joue un nouveau rôle d'instance d'accueil et d'entraide communautaire en situation de migration.

Un changement dans leur rapport avec le personnel domestique immigré

D'une autre manière, la migration sur le sol tunisien a eu pour conséquence de modifier les relations employeur/employé entre, d'un côté les cadres de la BAD (majoritairement Ivoiriens et Sénégalais), et de l'autre, leur personnel de maison (Burkinabé et Maliens).

Le gouvernement a accepté la venue d'un personnel de maison étranger et l'obtention de titres de séjour, à la condition qu'il soit déclaré, immatriculé et sous la responsabilité de leurs employeurs. Fatou précise lors de l'entretien :

> La femme de ménage d'une amie était partie chez un Tunisien qu'elle avait rencontré au marché. Mais après mon amie est allée voir la police, et elle n'a plus eu droit à sa carte de séjour et a été renvoyée dans son pays, parce que les personnes qu'on fait venir sont sous notre responsabilité. Dès qu'il y a un problème il faut le signaler.

Certains de ces employés se sentant isolés dans un pays étranger (sans famille et amis) ont demandé à repartir chez eux. C'est ce que nous confirme Yediane :

> J'ai fait venir quelqu'un qui est resté deux mois mais elle s'ennuyait. Elle ne voyait pas sa famille, son mari, ses amis. Elle est repartie… Les femmes employées se sont senties très

isolées les premiers temps à Tunis. Elles sortent peu excepté pour aller au marché et à l'église le dimanche.

Le personnel domestique des cadres internationaux de la BAD a cependant pu accéder à certains droits sociaux dans la société tunisienne qu'ils n'avaient pas en Côte d'Ivoire. Certains ont vu leur salaire revalorisé à partir de la signature du contrat de travail, d'autres ont dénoncé – forts du soutien d'associations caritatives en Tunisie –, des conditions difficiles de vie et de travail chez leurs employeurs (dépassement des horaires de travail, actes de malveillance, mauvaises conditions de logement) ou des licenciements abusifs.

Une image dévalorisée d'eux-mêmes dans la migration

À la différence du migrant qualifié européen qui suscite généralement une image valorisée, cette migration qualifiée est confrontée à une image dévalorisée d'elle-même dans le pays d'accueil. Avant même de venir en Tunisie, ces migrants qualifiés pensaient *a priori* que les Tunisiens étaient racistes envers les Noirs. Et cela a sans doute joué dans la manière de vivre leur installation.

Fatou, d'origine sénégalaise, confie :

Ce qui a été difficile au début c'est la manière dont on était regardés. On se sentait quand même observés, comme un objet de curiosité. C'est ce qui nous choquait un peu. Les Tunisiens n'avaient pas l'habitude. On est arrivés tous apparemment en même temps. Alors je ne sais pas pourquoi j'étais un objet de curiosité, si c'était parce que j'étais Noire, si c'était le fait qu'il y ait beaucoup de Noirs ou beaucoup d'étranger. Je n'ai pas parlé avec des Tunisiens pour savoir, donc après c'est du ressenti… Ce sont des suppositions. Personnellement j'ai décidé de faire avec. J'ai décidé de m'intégrer, j'ai décidé que je ne savais pas pour combien de temps j'étais là mais que j'allais en profiter. Autour de moi, j'ai décidé de faire connaissance avec les voisins de ma résidence. On est dans une résidence à El Nasr avec huit villas. Avec les voisins, j'ai sympathisé avec un peu tout le monde. Les voisines m'ont aidée à découvrir les marchés, les boutiques ; quand je voulais faire quelque chose, j'étais accompagnée. Donc ça s'est bien passé sur ce plan là.

Mais bon…. Quand tu arrives dans un pays et qu'on te dit, attention les Maghrébins sont racistes… Moi je me suis dit, je suis là pour un travail, je fais ce que j'ai à faire. D'autres arrivent sur la défensive, prêts à se battre. Il y a deux comportements possibles, soit tu fais avec, moi c'est ce que je fais. Ceux qui m'agressent soit je réponds quand je peux, soit je laisse passer sans généraliser. Tous les Tunisiens ne sont pas comme ça. Mais il y a des situations où c'est insupportable, quelque fois tu vas au restaurant on tarde à te servir ou on ne veut pas te servir. Souvent au marché, en centre-ville, en voiture, on t'appelle négresse. Il nous appelle « carla » ou « carloucha » ou « guila guila », ça veut dire le singe. Ou alors tu vas à la piscine et tout le monde sort et on te laisse dedans. Là c'est trop, là, tu réagis. Sinon au quotidien tu laisses… avec le temps cela s'est quand même amélioré.

Son amie sénégalaise renchérit :

On est toujours obligés de réagir. Un exemple très banal, avant-hier mon fils est allé à la piscine et dans les vestiaires il y a une bande de Tunisiens qui sont rentrés. Lui aussi voulait rentrer. Et on lui a dit non, il doit attendre que tout le monde sorte ! C'est des choses qu'on vit tous les jours et honnêtement, ce n'est pas facile surtout quand cela touche nos enfants.

Le sentiment de vivre un déclassement social

C'est aussi une population d'élite qui a perdu une forme de prestige et de niveau de vie dans la migration au Maghreb, avec une relative baisse de son pouvoir d'achat. Le fait que les conjoints des employés de la BAD ne puissent pas travailler, comme le stipule la législation tunisienne qui interdit le travail aux étrangers, a mis en difficulté certaines familles de la BAD. Il y a eu quelques départs, comme le souligne de directeur des ressources humaines de la banque, dus à cette hausse du niveau de vie à Tunis. Le pouvoir d'achat n'est pas le même qu'en Côte d'Ivoire et ces migrants ne s'y attendaient pas comme le souligne Yediane :

> Avec 1500 dinars vous êtes riche en Côte d'Ivoire, vous pouvez vous payer une maison avec des domestiques, alors qu'ici une fois le loyer payé vous avez juste de quoi vivre dans le mois.

Cette baisse de niveau de vie est cependant relative puisque, en Tunisie, ces employés de la banque restent, pour plus de la moitié d'entre eux, des cadres internationaux habitant des quartiers aisés et inscrivant leurs enfants dans les écoles payantes françaises et américaines, aidés financièrement en cela par la BAD.

Conclusion

Ces quelques pistes de réflexion ont cherché à souligner des mécanismes sociaux de déclassement et de reclassement de la migration qualifiée subsaharienne au Maghreb qu'il reste à approfondir.

Cette migration est un exemple singulier dans le champ de la mobilité des cadres internationaux : il ne s'agit ni de fuite de cerveaux, ni d'expatriation dans le cadre de la coopération classique d'une immigration choisie entre deux États, mais d'un cas de migration qualifiée Sud-Sud contrainte au départ et dans l'incertitude du retour.

Il reste que, la présence de cette migration qualifiée des cadres de la BAD depuis 2003, et plus largement d'étudiants africains de plus en plus nombreux en Tunisie depuis dix ans (Mazzella, 2009), produit des changements sociaux, économiques et politiques. Elle contribue à renforcer la place de la Tunisie dans l'espace africain et à modifier profondément la place et les représentations sociales de l'Afrique dans la société tunisienne.

Bibliographie

ANTEBY-YEMINI Lisa, 2009, « Migrations africaines et nouveaux enjeux de la frontière israélo-égyptienne », *Cultures et Conflits*, n° 72, 75-97.

BOUBAKRI Hassan, MAZZELLA Sylvie, 2005, « La Tunisie entre transit et immigration. Politiques migratoires et conditions d'accueil des migrants africains à Tunis », *Autrepart*, n° 36, 149-166.

BOUBAKRI Hassan, CHEKIR Hafidha, BEN JEMIA Monia, 2004, « Les migrants et leurs droits en Tunisie », in Kh. Elmadmad (dir.), *Les migrants et leurs droits au Maghreb avec une référence spéciale à la Convention sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants, Rapport par pays sur la ratification de la Convention des Nations Unies sur le droit des migrants*, Tunis, UNESCO, 109-135.

BREDELOUP Sylvie, 1996, « Les Sénégalais de Côte d'Ivoire face aux redéfinitions de l'ivoirité », *Etudes et migrations/Studi emigrazione*, vol. XXXIII, n° 121, 2-23.

BREDELOUP Sylvie, PLIEZ Olivier (dir.), 2005, « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart,* n° 36.

CHOPLIN Armelle, LOMBARD Jérôme, 2010, « "Suivre la route". Mobilités et échanges entre Mali, Mauritanie, Sénégal », *Echogeo,* n° 14, 20-39.

GOLDSCHMIDT Eric, 2002, « Migrants congolais en route vers l'Europe », *Les Temps modernes*, n° 620-621, 208-239.

MAZZELLA Sylvie (dir.), 2009, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud,* Paris, Karthala-IRMC.

PALMISANO Luca, PELLICANI Michela Camilla, 2002, « Les migrations élitaires en Tunisie, ou la mobilité Sud-Sud », *Statistica*, anno LXII, n° 3, 553-569.

PLIEZ Olivier, 2001, « Le Sahara libyen dans les nouvelles configurations migratoires », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, n° 3, 165-179.

1. *Maghreb et sciences sociales*

Publication annuelle de l'IRMC [1]

2004. Maghreb, dimensions de la complexité. *Études choisies de l'IRMC (1992-2003)*, sous la responsabilité d'Anne-Marie Planel, introduction de Pierre Robert Baduel, IRMC, Tunis, 372 p.

2005. Biographies et récits de vie, Thème sous la responsabilité de Kmar Bendana, Katia Boissevain et Delphine Cavallo. Débat et études, IRMC-Servedit, Paris, 242 p. ISBN : 978-2-86877-212-9.

2006. Les territoires productifs en questions(s), *Transformations occidentales et situations maghrébines*, Thème sous la responsabilité de Mihoub Mezouaghi. Études, IRMC-Servedit, Paris, 265 p. ISBN : 978-2-7068-1990-2.

2007. L'enseignement supérieur dans la globalisation libérale. *Une comparaison internationale Maghreb, Afrique, Canada et France*, Thème sous la responsabilité de Sylvie Mazzella, Conférences et Études, IRMC-Servedit, Paris, 350 p. ISBN : 978-2-7068-2019-9.

2008. Les économies émergentes. *Trajectoires asiatiques, latino-américaines, est-européennes et perspectives maghrébines*, Thème sous la responsabilité de Yamina Mathlouthi. *Pratiques et représentations sociales au Maghreb*, (Études), IRMC-L'Harmattan, Paris, 269 p. ISBN : 978-2-296-07662-4.

2009-2010. Socio-anthropologie de l'image au Maghreb. Thème 1 sous la responsabilité de Katia Boissevain, *Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse.* Thème 2 sous la responsabilité de Pierre-Noël Denieuil, « Audiovisuel et création cinéma-tographique » (Mémoires, Études et Document). 3. Recherche en cours, IRMC-L'Harmattan, Paris, 335 p. ISBN : 978-2-296-11633-7.

2011. Marges, normes et éthique. Thème 1 sous la responsabilité de Céline Aufauvre, Karine Bennafla et Montserrat Emperador-Badimon, *Marges et marginalités au Maroc.* Thème 2, sous la responsabilité de Sihem Najar, *L'anthropologie face aux nouveaux enjeux éthiques,* Études et Document, IRMC-L'Harmattan, Paris, 308 p. ISBN : 978-2-296-55443-6.

2012. De la colonie à l'État-nation : Constructions identitaires au Maghreb. Thème 1 sous la responsabilité de François Pouillon, *Après l'orientalisme ? Médiations, appropriations, contestations.* Thème 2 sous la responsabilité de Noureddine Amara, *Sous l'empire de la nationalité (1830-1960).* Thème 3 sous la responsabilité de Vittoria Capresi et Charlotte Jelidi, *Formes territoriales, urbaines et architecturales au Maghreb aux XIX^e^-XXI^e^ siècles : permanences ou ruptures ?*, Études, Chroniques et opinions, IRMC-L'Harmattan, Paris, 328 p. ISBN : 978-2-336-00895-0.

2. Ouvrages collectifs

Michel Camau (dir.), 1995, *Sciences sociales, sciences morales ? Itinéraires et pratiques de recherche*, coll. Recherches sur le Maghreb Contemporain, Alif-Éditions de la Méditerranée, Tunis, 272 p. ISBN : 9973 3220 315.

Mohamed Elloumi (dir.), 1996, *Politiques agricoles et stratégies paysannes au Maghreb et en Méditerranée occidentale*, coll. Recherches sur le Maghreb Contemporain, Alif-Éditions de la Méditerranée, Tunis, 519 p. ISBN : 9784-036-90042-8.

Michel Camau et **Vincent Geisser** (dir.), 1997, « Tunisie dix ans déjà… D'une république à l'autre », *Monde arabe-Maghreb-Machrek*, La documentation française, Paris, n° 157, juillet-septembre. ISBN : 3-303331 801573.

Mohamed Kerrou (dir.), 1998, *L'autorité des Saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Éditions Recherches sur les Civilisations (ERC), Paris, 356 p. ISBN : 2-86538-273-7.

Susan Ossman (dir.), 1998, *Miroirs maghrébins : itinéraires de soi et paysages de rencontre*, coll. CNRS Communication, CNRS Éditions, Paris, 283 p. ISBN : 2-27105-562-8.

Vincent Geisser (dir.), 2000, *Diplômés maghrébins d'ici et d'ailleurs : trajectoires sociales et itinéraires migratoires*, coll. Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS Éditions, Paris, 322 p. ISBN : 2-27105-780-9 / ISSN : 0242-7540.

1. À partir de la livraison 2008, *Alfa. Maghreb et sciences sociales* (2004-2007) devient *Maghreb et sciences sociales.*

Isabelle Berry-Chikhaoui et **Agnès Deboulet** (dir.), 2000, *Les compétences des citadins dans le Monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 406 p. ISBN : 2-84586-124-9.

Mohamed Elloumi (dir.), 2002, *Mondialisation et sociétés rurales en Méditerranée. État, société civile et stratégies des acteurs*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 523 p. ISBN : 2-84586-324-1.

Mohamed Kerrou (dir.), 2002, *Public et privé en Islam. Espace, autorités et libertés*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 343 p. ISBN : 2-7068-1611-2.

Alain Mahé et **Kmar Bendana** (dir.), 2004, *Savoirs du lointain et sciences sociales*, Bouchène, Paris, 268 p. ISBN : 2-91 2946-69-7.

Jocelyne Dakhlia (dir.), 2004, *Trames de langues : usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 561 p. ISBN : 2-70681-799-2.

Éric Gobe (dir.), 2004, *L'ingénieur moderne au Maghreb (XIX^e-XX^e siècles)*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 388 p. ISBN : 2-70681-794-1.

Jean-Luc Arnaud (dir.), 2005, *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 224 p. ISBN : 2-7068-1926-X.

Abdelhamid Hénia (dir.), 2006, *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 364 p. ISBN : 978-2-7068-1802-8.

Mihoub Mezouaghi (dir.), 2007, *Le Maghreb dans l'économie numérique*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 335 p. ISBN : 978-2-7068-1977-3.

Pierre Robert Baduel (dir.), 2007, *Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 227 p. ISBN : 978-2-7068-1968-1.

Nada Auzary-Schmaltz (dir.), 2007, *La justice française et le droit pendant le protectorat en Tunisie*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 195 p. ISBN : 978-2-7068-1997-1.

Pierre Robert Baduel (dir.), 2008, *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Karthala, Paris, 602 p. ISBN : 978-2-8111-0163-3.

Mihoub Mezouaghi (dir.), 2009, *Les localisations industrielles au Maghreb : attractivité, agglomération et territoires*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 335 p. ISBN : 978-2-8111-0182-4.

Pierre Robert Baduel (dir.), 2009, *La ville et l'urbain dans le Monde arabe et en Europe. Acteurs, Organisations et Territoires*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 235 p. ISBN : 978-27-7068-1998-8.

Lamia Zaki (dir.), 2009, *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 330 p. ISBN : 978-2-8111-0257-9.

Sylvie Mazzella (dir.), 2009, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 404 p. ISBN : 978-2-8111-0307-1.

Odile Moreau (dir.), 2009, *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb (XIX^e - XX^e siècles)*, coll. Socio-anthropologie des mondes méditerranéens, L'Harmattan, Paris, 368 p. ISBN : 978-2-296-11087-8.

Pierre-Noël Denieuil et **Mohamed Madoui** (Eds.), 2010, *Entrepreneurs maghrébins. Terrains en développement*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 446 p. ISBN : 978-2-8111-0464-1.

Pierre Robert Baduel (dir.), 2011, *La nouvelle scène urbaine. Maghreb, France, Etats-Unis*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 287 p., ISBN : 978-2-8111-0476-4

Lamia Zaki (dir.), 2011, *L'action urbaine au Maghreb. Enjeux professionnels et politiques*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 287 p. ISBN : 978-2-8111-0477-1.

Myriam Bacha (dir.), 2011, *Architectures au Maghreb (XIX^e-XX^e siècles)*, IRMC-Presses universitaires François-Rabelais, 306 p. ISBN : 978-2-86906-260-3.

Pierre-Arnaud Barthel et **Lamia Zaki** (dir.), 2011, *Expérimenter la ville durable au sud de la méditerranée, Chercheurs et professionnels en dialogue*, coll. Monde en cours/Villes et Territoires, Éditions de l'Aube, Paris, 346 p. ISBN : 978-2-8159-0218-2.

Morgan Corriou (dir.), 2012, *Publics et spectacle cinématographique en situation coloniale*, IRMC-CÉRÈS, Tunis, (Cahier du CÉRÈS - hors-série n° 5), 320 p. ISBN : 978-9973-902-47-4.

Monia Lachheb (dir.), 2012, *Penser le corps au Maghreb*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 288 p. ISBN : 978-2-8111-0729-1.

Moncef Ouannès et **Pierre Noël Denieuil** (éd.), 2012, *Une histoire méconnue. Les relations libyo-françaises au Fezzan de 1943 à 1956 « Regards croisés, Libye, France, Tunisie »*, Tunis, CÉRÈS Édition - IRMC, 371 p. français/arabe. ISBN : 978-9973-19-761-0.

Sihem Najar (dir.), 2012, *Les nouvelles sociabilités du Net en Méditerranée*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 312 p. ISBN : 978-2-8111-0727-7.

Amar Mohand-Amer, Belkacem Benzenine (dir.), 2012, *L'indépendance de l'Algérie et le Maghreb*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 264 p. ISBN : 978-2-8111-0756-7.

À paraître en 2012

Sihem Najar (dir.), 2012, *Penser la société tunisienne aujourd'hui. Nouvelles perspectives de la jeune recherche en sciences humaines et sociales,* Tunis, CÉRÈS Édition - IRMC, 406 p. (sous presse).

Sihem Najar (dir.), 2012, *Mouvements sociaux en ligne, cyberactivisme et nouvelles formes d'expression en Méditerranée,* Karthala, Paris, 270 p. (sous presse).

3. Ouvrages d'auteurs

Ibn Abî Dhiâf, 1994, *Présent aux hommes de notre temps. Chronique des rois de Tunis et du Pacte fondamental. Chapitres IV et V (1824-1837)*, édition critique et traduction par André Raymond, avec la collaboration de Khaled Kchir, 2 vol., Alif-Éditions de la Méditerranée, Tunis. ISBN : 9973-22-010-2 ; 9973-22-011-0.

Saïd Ben Sedrine et **Vincent Geisser**, 2001, *Le retour des diplômés. Enquête sur les étudiants tunisiens formés à l'étranger. Europe, Amérique et monde arabe*, CPU, Tunis, 165 p. ISBN : 9973-948-87-4.

Nora Lafi, 2002, *Une ville du Maghreb entre ancien régime et réformes ottomanes. Genèse des institutions municipales à Tripoli de Barbarie (1795-1911)*, coll. Villes, histoire, culture, sociétés, L'Harmattan, Paris, 305 p. ISBN : 2-7475-2616-X.

Nicolas Puig, 2003, *Bédouins sédentarisés et sociétés citadines à Tozeur (Sud-Ouest tunisien)*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 282 p. ISBN : 2-84586-473-6.

Saïd Ben Sedrine et **Éric Gobe**, 2004, *Les ingénieurs tunisiens. Dynamique récente d'un groupe professionnel*, L'Harmattan, Paris, 282 p. ISBN : 2-7475-7095-9.

Mihoub Mezouaghi, 2005, *Libéralisation des services de télécommunication au Maghreb. Transition institutionnelle et performances*, coll. « Notes et documents », Agence française de développement, Paris, 125 p.

Katia Boissevain, 2006, *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*, coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 265 p. ISBN : 978-2-7068-1930-8.

Myriam Catusse, 2008, *Le temps des entrepreneurs ? Politique et transformations du capitalisme au Maroc,* coll. Connaissance du Maghreb, Maisonneuve & Larose, Paris, 346 p. ISBN : 978-2-7068-1998-8.

Houda Laroussi, 2009, *Micro-crédit et lien social en Tunisie. La solidarité instituée*, coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 304 p. ISBN : 978-2-8111-0197-8.

Clémentine Gutron, 2010, *L'archéologie en Tunisie (XIX^e^-XX^e^ siècles) : Jeux généalogiques sur l'Antiquité,* coll. Hommes et sociétés, Karthala, Paris, 336 p. ISBN : 978-2-8111-0396-5.

Ridha Ben Amor, 2011, *Les formes élémentaires du lien social en Tunisie. De l'entraide à la reconnaissance*, R. Ben Amor. Coll. Socio-anthropologie des mondes méditerranéens, IRMC-L'Harmattan, Paris, 244 p. ISBN : 978-2-296-14010-3.

ÉDITIONS KARTHALA

Collection ***Méridiens***

L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Chili, *Christian Rudel*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
Le Groenland, *Jacqueline Thevenet*
La Guinée, *Muriel Devey*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thevenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection ***Les Afriques***

Afrique est-elle protectionniste ? (L'), *Hibou B.*
Afrique et le monde des esprits (L'), *Haar G. ter*
Ajustement structurel en Afrique (L'), *Duruflé G.*
Algérie par ses islamistes (L'), *Al-Ahnaf M., Botiveau B. et Fregosi F.*
Angola postcolonial (2 tomes), *Messiant Ch.*
Assassinat de Lumumba (L'), *De Witte L.*
Cause des armes au Mozambique (La), *Geffray C.*
Chemins de la guerre et de la paix (Les), *Marchal R. et Messiant C.*
Commerce frontalier en Afrique centrale (Le), *Benafla K.*
Côte d'Ivoire, l'année terrible, *Vidal C.*
Démocraties ambiguës en Afrique centrale, *Bernault F.*
Économie camerounaise (L'), *Aerts J.J., Cogneau D.*
Économie sud-africaine au sortir de l'apartheid (L'), *Cling J.-P.*
Effervescence religieuse (L'), *Seraphin Gilles*
Énergie sociale à Abidjan (L'), *Le Pape M.*
Esprit d'entreprise au Cameroun (L'), *Warnier J.-P.*
Faire fortune en Afrique, *Rubbers B.*
Impossible retour (L'), *Walker Clarence E.*
Improvisation économique en Afrique de l'Ouest (L'), *Nubukpo K.*
Isolément global. La modernité du village au Togo, *Piot Ch.*
Longue marche de la modernité africaine (La), *Copans J.*
Mort de Diallo Telli (La), *Diallo A.*
Odyssée Kabila (L'). Trajectoire pour un Congo nouveau ?, *Willame J.-C.*
Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée, *Willame J.-C.*
Pauvreté au Sahel (La), *Bonnecase V.*
Peuple du fleuve (Le), *Bureau R.*
Police morale de l'anticorruption (La), *Vallée O.*
Politique par le bas (Le), *Bayart J.-F., Mbembé A. et Toulabor C.*
Prophète de la lagune (Le). Les harristes de Côte-d'Ivoire, *Bureau R.*
Religion de la vie quot. chez des Marocains musulmans (La), *Ferrié J.-N.*
Sahel au XXI^{e} siècle (Le), *Giri J.*
Sénégal sous Abdou Diouf (Le), *Diop M.-C. et Diouf M.*
Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire et Rwanda), *Vidal C.*
Sorcellerie et politique, *Geschiere Peter*
Togo sous Eyadéma (Le), *Toulabor C. M.*

Karthala et le monde arabo-musulman

(Sélection)

Après l'orientalisme, *F. Pouillon et J.-C. Vatin (éd.)*
Ben Barka, Hassan II, De Gaulle. Ce que je sais d'eux, *M. Buttin*
Connaissance de l'islam, *Michel Gilsenan*,
Contes arabes de Tiaret, *A. Belarbi*
Coran et talismans, *Constant Hames (dir.)*
De l'Atlas à l'Orient musulman, *D. Avon et A. Messaoudi*
Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb, *D. Le Saout (dir.)*
Entrepreneurs maghrébins, *P.-N. Denieuil et M. Madoui (éd.)*
État face aux débordements du social au Maghreb (L'), *M. Catusse*
Etre moderne en Iran, *Fariba Abdelkhah*
Figures du compromis dans les sociétés islamiques (Les), *M. Nachi*
Frères musulmans des origines à nos jours (Les), *A. Elshobaki*
Habib Bourguiba. La trace et l'héritage, *M. Camau et V. Geisser*
Hezbollah à Beyrouth (1985-2005) (Le), *Mona Harb*
Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, *R. Madinier*
Islam des marges (L'), *B. Heyberger et R. Madinier (dir.)*
Leaders et partisans au Liban, *S. Mervin et F. Mermier (dir.)*
Léon l'Africain, *François Pouillon (éd.)*
Liban, itinéraire dans une guerre incivile (Le), *Ahmad Beydoun*
Loi islamique et le droit dans les sociétés arabes (La), *B. Botiveau*
Maroc-Algérie. Analyses croisées d'un voisinage hostile, *CEI*
Mondes chiites et l'Iran (Les), *Sabrina Mervin (dir.)*
Mouvement civil au Liban (Le), *Karam Karam*
Palestiniens entre État et diaspora (Les), *A. Signolles*
Région alaouite et le pouvoir syrien (La), *Fabrice Balanche*
Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans, *J.-N. Ferrié*
Retour en Palestine, *Nadine Picaudou et Isabelle Rivoal*
Soudan dans tous ses états (Le), *M. Raimbaud*
Systèmes financiers islamiques (Les), *M. F. Ould-Bah*
Territoires palestiniens de mémoire, *Nadine Picaudou (dir.)*
Tunisie, le délitement de la cité, *Sadri Khiari*
Un réformisme chiite, *Sabrina Mervin*
Une décennie de réformes au Maroc, *Centre d'Études internationales*
Une génération d'intellectuels arabes, *Leyla Dakhli*
Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine, *Sarah Ben Néfissa*
Yémen. Le tournant révolutionnaire, *L. Bonnefoy, F. Mermier (dir.)*

Collection *Études littéraires*

Aux sources du roman colonial, *Seillan J.-M.*
Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine, *Bourget C.*
Culture française vue d'ici et d'ailleurs (La), *Spear T. C. (éd.)*
De la Guyane à la diaspora africaine, *Martin F. et Favre I.*
De la littérature coloniale à la littérature africaine, *János Riesz*
Dictionnaire littéraire des femmes de langue française, *Mackward C. P.*
Discours de voyages : Afrique-Antilles (Les), *Fonkoua R. (éd.)*
Dynamiques culturelles dans la Caraïbe, *Maximin C.*
Écrivain antillais au miroir de sa littérature (L'), *Moudileno L.*
Écrivain francophone à la croisée des langues (L'), *Gauvin L. (éd.)*
Écrivains afro-antillais à Paris – 1920-1960 (Les), *Malela B.*
Édouard Glissant : un « traité du déparler », *Chancé D.*
Esclave fugitif dans la littérature antillaise (L'), *Rochmann M.-C.*
Essais sur les cultures en contact, *Mudimbe-Boyi E.*
Francophonie et identités culturelles, *Albert C. (dir.)*
Habib Tengour ou l'ancre et la vague, *Yelles M. (éd.)*
Histoire de la littérature négro-africaine, *Kesteloot L.*
Imaginaire d'Ahmadou Kourouma (L'), *Ouédraogo J. (dir.)*
Imaginaire de l'archipel (L'), *Voisset G. (éd.)*
Insularité et littérature aux îles du Cap-Vert, *Veiga M. (dir.)*
Itinéraires intellectuels, *Chaulet Achour Ch. (dir.)*
Littérature africaine et sa critique (La), *Mateso L.*
Littérature africaine moderne au sud du Sahara (La), *Coussy D.*
Littérature et identité créole aux Antilles, *Rosello M.*
Littérature franco-antillaise (La), *Antoine R.*
Littérature francophone et mondialisation, *Veldwachter N.*
Littérature ivoirienne (La), *Gnaoulé-Oupoh B.*
Littératures caribéennes comparées, *Maximin C.*
Littératures d'Afrique noire, *Ricard A.*
Littératures de la péninsule indochinoise, *Hue B. (dir.)*
Le métissage dans la littérature des Antilles fr., *Maignan-Claverie Ch.*
Maryse Condé, rébellion et transgressions, *Carruggi N. (dir.)*
Mobilités d'Afrique en Europe, *Mazauric C.*
Mouloud Feraoun, *Elbaz R. et Mathieu-Job M.*
Nadine Gordimer, *Brahimi D.*
Parades postcoloniales, *Moudileno L.*
Poétique baroque de la Caraïbe, *Chancé D.*
Roman ouest-africain de langue française (Le), *Gandonou A.*
Trilogie caribéenne de Daniel Maximin (La), *Chaulet-Achour C.*

Collection ***Les terrains du siècle***

Au Cameroun de Paul Biya, *Pigeaud F.*
Biodiversité et développement durable, *Guillaud Y.*
Chemin faisant dans le siècle chinois, *Leclerc J.*
Chrétiens dans la mouvance altermondialiste (Les), *Grannec Ch.*
Coupeurs de route (Les), *Issa Saïbou*
Cybercafés de Bamako, *Steiner B.*
Défi des territoires (Le). Comment dépasser les disparités spatiales en Afrique de l'Ouest et du Centre, *Alvergne C.*
Élections générales de 2007 au Kenya (Les), *Lafargue J. (dir.)*
Enjeux urbains et développement territorial en Afrique contemporaine, *Diop A.*
Entre délocalisations et relocalisations, *Mercier-Suissa C.*
Implanter le capitalisme en Afrique, *Godong S.*
Islam et démocratie dans l'enseignement en Jordanie, *Nasr M.*
Islam, nouvel espace public en Afrique (L'), *Holder G. (éd.)*
Laurent Nkunda et la rébellion du Kivu. Au cœur de la guerre congolaise, *Scott S. A.*
Leçons de la crise ivoirienne, *Dozon J.-P.*
Le Hamas et l'édification de l'État palestinien, *Danino O.*
Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique), *Bosa B. et Wittersheim É. (dir.)*
Métamorphoses du Hezbollah (Les), *Samaan J.-L.*
Niger 2005. Une catastrophe si naturelle, *Crombé X. et Jézéquel J.-H. (dir.)*
Paradoxes de l'économie informelle (Les), *Fontaine L. et Weber F.*
Retour de l'esclavage au XXI^e^ siècle (Le), *Deveau J.-M.*
Réveils amérindiens. Du Mexique à la Patagonie, *Rudel C.*
Soins de santé et pratiques culturelles, *Bellas Cabane C. (dir.)*
Un autre monde à Nairobi. Le Forum social mondial 2007 entre extra-versions et causes africaines, *Pommerolle M.-E. et Siméant J. (dir.)*
Violences sexuelles et l'État au Cameroun (Les), *Abega S. C.*

Collection ***Questions d'enfances***

Accouchement anonyme et adoption plénière, *Michel Cahen*
Le bébé secoué. Le traumatisme crânien du nourrisson, *D. Renier*
Comment protéger l'enfant ?, *Gilbert Delagrange*
Éduquer dans la rue en Amérique latine, *Agathe de Chassey*
Enfants des rues de Bombay, *Anne-Sophie Tercier*
Enfants des rues en Chine, *Daniel Stoecklin*
L'enfance maltraitée. Du silence à la communication, *AFIREM*
L'enfant africain et ses univers, *Ferdinand Ezémbé*
L'enfant en Centrafrique, *Unicef-Bangui*
Les enfants aussi ont une histoire, *Philippe Denis (dir.)*
États des savoirs sur la maltraitance, *AFIREM*
La famille africaine, *Aderanti Adepoju*
Langages et cultures des enfants de la rue, *Stéphane Tessier (dir.)*
L'hôpital face à l'enfance maltraitée. Une passerelle entre coups et réparation, *François Hochart et Annick Roussel*
Naissances et abandons en Algérie, *Badra Moutassem-Mimouni*
Parenté et famille dans les cultures africaines, *Camille Kuyu Mwissa*
Pauvreté, jeunes de la rue et sida. Les cas d'Abidjan et d'Accra, *Momar-Coumba Diop (éd.)*
La prise en charge de la maltraitance, *AFIREM*
Regards d'Afrique sur la maltraitance, *Thérèse Agossou (éd.)*
Secret maintenu, secret dévoilé. A propos de la maltraitance, *AFIREM*
Temps et rites de passage, *Yolande Govindama*
Vivre et survivre à Mexico, *Ruth Pérez López*

Achevé d'imprimer en décembre 2012
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : décembre 2012
Numéro d'impression : 211333

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

Si le Maghreb est souvent considéré comme en marge de l'Afrique – bien que le Sahara n'ait jamais été infranchissable – son appartenance à ce continent fantasmé est aujourd'hui largement interrogée.

Cet ouvrage questionne l'africanité du Maghreb dans ses multiples expressions. Historiques : à contre-pied des historiographies nationales, une histoire transafricaine révèle un background commun, dont l'Islam peut être l'emblème, ou de larges points de divergences à l'instar de la traite transsaharienne. Anthropologiques : les liens établis entre une appartenance au monde arabo-musulman, les ressources amazighes (berbères) et une marge identitaire imaginée dans l'Afrique subsaharienne. Politiques : les évolutions du panafricanisme, les revendications socio-politiques en Mauritanie. Sociologiques : l'explosion d'une présence africaine, notamment dans le cadre des mobilités et des migrations qualifiées de la Banque Africaine de Développement (BAD) vers la Tunisie.

Les textes ici proposés entraînent le lecteur dans le paradoxe de la « question noire » maghrébine entre cosmopolitisme et ségrégation : les actuelles patrimonialisations de « traditions à traits africains » (gnawa, stambeli) ou la mise en spectacle d'une « culture » noire spécifique, l'histoire et la culture partagée avec l'Afrique, les enjeux de l'identité nationale, le traitement politique des « minorités », être de couleur « noire » au Maghreb. Enfin et en filigrane, émerge un questionnement sur le traitement différentiel réservé aux populations noires, laissant place à un débat sur le racisme, au miroir des situations américaines et européennes.

Stéphanie Pouessel est anthropologue à l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain de Tunis. Elle travaille sur la politisation des « cultures », les enjeux des questions « raciales » au Maghreb, la refonte des identifications culturelles et les revendications linguistiques dans le contexte de la postarabisation. Elle coordonne actuellement un programme collectif de l'IRMC qui réfléchit à un nouveau paradigme des identités culturelles au Maghreb.

Ont contribué à cet ouvrage : Driss Abbassi, Maha Abdelhamid, Riccardo Ciavolella, Mohamed Jouili, Salim Khiat, Sylvie Mazzella, Stéphanie Pouessel, Jean Schmitz, Ridha Tlili.

9 782811 108083

ISBN : 978-2-8111-0808-3